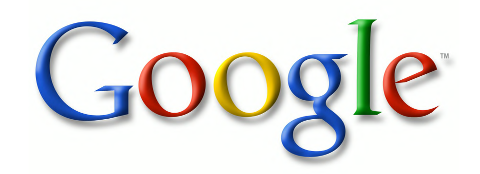
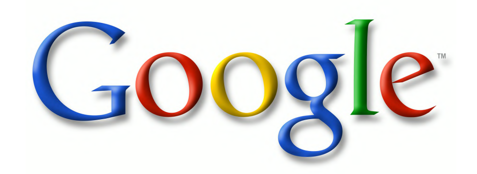




Schrader · Indischen philosophie · 1902

ÜBER DEN STAND
DER
INDISCHEN PHILOSOPHIE
ZUR ZEIT
MAHĀVĪRAS UND BUDDHAS.

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR
ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
EINER HOHEN
PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER KAISER-WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU STRASSBURG
VORGELEGT VON

F. OTTO SCHRADER
AUS HAMBURG.

LEIPZIG
DRUCK VON G. KREYSING
1902.

Diese Arbeit wurde am 2. August 1902 von der philosophischen Fakultät zu Strassburg als Dissertation zum Druck genehmigt.

Vorwort.

In der Einleitung zum fünfundvierzigsten Bande der Sacred Books of the East hat Professor Jacobi einige Nachrichten der Jainas über ketzerische Lehren mit analogen buddhistischen Traditionen in Parallele gestellt. Er begründet seinen Versuch mit den Worten: „The records of the Buddhists and Jainas about the philosophical ideas current at the time of the Buddha and Mahāvīra [1]), meagre though they be, are of the greatest importance to the historian of that epoch. For they show us the ground on which, and the materials with which, a religious reformer had to build his system.“ Dieser Ausspruch brachte mich, nachdem ich schon früher durch Herrn Professor Leumann auf das zu besprechende System der dreihundertdreiundsechzig Darśanas aufmerksam gemacht worden war, auf den Gedanken, nach jinistischen, buddhistischen und wenn möglich auch brahmanischen Quellen eine Schilderung der zu Mahāvīras und Buddhas Zeit besonders vertretenen philosophischen Richtungen zu geben. Zwar musste ich mir sagen, dass zu einem solchen Unternehmen eigentlich die Zeit noch nicht gekommen sei, indem die vollständige Erschliessung der jinistischen Litteratur

1) Dies ist der erste bedeutende Lehrer der noch heute in Indien zahlreich vertretenen Religionsgenossenschaft der Jainas.

voraussichtlich noch manche wichtige Aufschlüsse geben würde. Aber je mehr ich während meines Strassburger Studiums von dieser Litteratur [1]) kennen lernte, um so mehr drängte sich mir die Überzeugung auf, dass, wenn nicht ein unerhörter Zufall uns noch in den Besitz des, speziell von den philosophischen Ansichten handelnden, verloren gegangenen zwölften Aṅga bringen sollte, kaum irgendwelche Nachrichten zu Tage treten werden, die nicht von unseren Hauptgewährsmännern, Malayagiri und Śīlāṅka, in ihren Kommentaren verwertet worden sind. Und so glaube ich denn, die vorliegende Schrift mit gutem Gewissen der Öffentlichkeit übergeben zu können, nachdem ich zuvor meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Leumann, für die liebenswürdige Unterstützung, die er mir bei der Anfertigung meiner Arbeit zuteil werden liess, meinen wärmsten Dank ausgesprochen habe.

1) Eine Übersicht über dieselbe findet man in Vol. XVI und XVII von Webers Indischen Studien (Leipzig 1883 u. 84).

Inhalt.

Bibliographie.

Abhayadeva: Verfasser einer Sthānāṅga-Ṭīkā, q. v.

Ācāra-Ṭīkā: Śīlāṅkas Kommentar zum Ācārāṅga, q. v. Handschriften: Berl. MS. orient. fol. 1694 und fol. 716, zitiert als B und b.

Ācārāṅga: das erste Aṅga des Jaina-Kanons. Herausgegeben zusammen mit Śīlāṅkas Kommentar. Calcutta 1880. Übersetzt i. d. Sacred Books, s. Jacobi.

Aitareya-Brāhmaṇa. Herausg. v. Th. Aufrecht. Bonn 1879.

Ānandagiri. The Śaṅkaravijaya. Calcutta 1868.

Aṅguttara-Nikāya. Ed. by R. Morris. London 1883.

Aśvaghoṣa. The Buddha-Carita. Sanskrit text ed. by E. B. Cowell. Oxford 1893.

The Buddha-Carita. Translated from the Sanskrit by E. B. Cowell. Oxford 1894.

The Fo-Sho-Hing-Tsan-King. Translated by S. Beal. Oxford 1883.

Atharvaśira-Upaniṣad, s. Upaniṣaden.

Atharvaveda-Saṃhitā. With the comment. of Sāyaṇāchārya ed. by Shankar Pandurang Pandit. Bombay 1895.

Beal. Romantic Legend of Sakya Buddha. London 1875.

Bhagavadgītā. Sanscr. et lat., annot. adj. A. G. a Schlegel. Bonnae 1823.

Bhāgavata-Purāṇa. Sanscrit et Français publ. p. Eug. Burnouf. Paris 1840—47.

Bhagavatī: das fünfte Aṅga des Jaina-Kanons. Mit der Ṭīkā des Abhayadeva herausgegeben. Benares 1882.

Bhaṭṭotpala, s. Varāhamihira.

Brahmajāla-Sutta, s. Dīgha-Nikāya.

Bṛhadāranyaka-Upaniṣad, s. Upaniṣaden.

Bṛhat-Saṃhitā, s. Varāhamihira.

Buddhacarita, s. Aśvaghoṣa.

Buddhaghosa, Kommentator des Dīgha-Nikāya, s. Sumaṅgala-Vilāsinī.

Chāndogya-Upaniṣad, s. Upaniṣaden.

Deussen, P. Die Sūtras des Vedānta. Leipzig 1887.
Sechzig Upaniṣads des Veda. Leipzig 1897.
Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1 u. 2. Leipzig 1894 u. 1899.
Dhammapada. Palice et lat. ed. V. Fausböll. Haun 1855.
Dhammasaṅgaṇi. Transl. by Caroline A. F. Rhys Davids. London 1900.
Dīgha-Nikāya. Pali text ed. by T. W. Rhys Davids and I. E. Carpenter. Vol. I. London 1889.
Gauḍapāda, s. Māṇḍūkya-Upaniṣad.
Gommaṭasāra: ein in Gāthās geschriebenes Digambara-Werk dogmatischen Inhaltes. Strassburger Handschrift Nr. 415.
Grimblot. Sept Suttas Palis. Paris 1876.
Harṣakula, s. Sūtrakṛtāṅga.
Hodgson. Essays on the Languages, Literature, and Religion of Nepál and Tibet. London 1874 (reprint).
Hoernle. The Uvāsagadasāo. Calcutta, Bibl. Ind. 1888—90.
Hopkins. The religions of India. Boston 1898.
The great epic of India. New-York 1901.
Jacobi. Jaina Sūtras transl. from Prakṛt. Oxford 1884 and 1895. (Vol. XXII u. XLV der Sacred Books of the East, ed. by F. Max Müller.)
Kāma-Sūtra, s. Vātsyāyana.
Kaṭha-Upaniṣad, s. Upaniṣaden.
Kena-Upaniṣad, s. Upaniṣaden.
Kern. Manual of Indian Buddhism. Strassburg 1896.
Kevaddha-Sutta, s. Dīgha-Nikāya.
Ludwig. Der Rigveda. Prag 1876—88.
Mādhavāchārya. Sarvadarśanasaṃgraha. Calcutta 1858 (Bibl. Ind.).
Mahābhārata. Herausg. mit dem Kommentar des Nīlakaṇṭha. Bombay o. J. (1890).
Translated by Protap Chandra Roy. Calcutta 1886—96.
Mahāparinibbāna-Sutta. Ed. by Childers. Journal of the Royal Asiatic Society, 1874—76.
Mahāvagga: erster Teil des Vinaya-Piṭaka, q. v.
Maitrāyaṇa-Upaniṣad, s. Upaniṣaden.
Majjhima-Nikāya. Ed. by V. Trenckner. Vol. I. London 1888.
Übersetzt von K. E. Neumann („Die Reden Gotamo Buddhos"). Leipzig 1896 fg.
Malayagiri: Verfasser einer Nandī-Ṭīkā, q. v.
Māṇḍūkya-Upaniṣad. Ed. with Kārikās of Gauḍapāda etc. Poona 1890.
Mānava-Dharmaśāstra. Ed. by J. Jolly. London 1887.
Mārkaṇḍeya-Purāṇa. Ed. by K. M. Banerjea. Calcutta 1862.
Milindapañho. Ed. by V. Trenckner. London 1880.
Translated by T. W. Rhys Davids. Sacred Books of the East vol. XXXV, XXXVI.
Müller, Max. The six systems of Indian philosophy. London 1899.

Nandī: ein kanonischer Jaina-Text. Herausg. nebst Malayagiris Kommentar. Calcutta, *saṃvat* 1936.
Nandī-ṭīkā des Malayagiri. Wegen der Ausgabe s. Nandī. Handschrift: Berl. MS. orient. fol. 654.
Nīlakaṇṭha, s. Mahābhārata.
Nṛsiṃhapūrvatāpiny-Upaniṣad, s. Upaniṣaden.
Oldenberg. Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 3. Aufl. Berlin 1897.
Die Religion des Veda. Berlin 1894.
Puggala-Paññatti. Ed. by R. Morris. London 1883.
Rāmānuja. Śrībhāṣya. Benares 1885 fg. (Pandit, New Series).
Rājavārttika, s. Tattvārtha-Sūtra.
Rigveda. Ed. with Bhāṣya of Sāyaṇāchārya. Bombay 1890—91.
Rhys Davids, Caroline, s. Dhammasaṅgaṇi.
Rhys Davids, T. W. Dialogues of the Buddha. London 1899.
Rockhill. The Life of the Buddha. London 1884.
Sāmaññaphala-Sutta, s. Dīgha-Nikāya.
Saṃyutta-Nikāya. Ed. by L. Feer. London 1884—88.
Śaṅkaravijaya, s. Ānandagiri.
Sarvadarśanasaṃgraha, s. Mādhavāchārya.
Śatapatha Brāhmana. Herausg. von A. Weber. Berlin 1855.
Transl. by J. Eggeling. Sacred Books of the East vol. XII, XXVI, XLI, XLIII.
Śīlāṅka, s. Sūtrakṛtāṅga.
Sumaṅgala-Vilāsinī: Buddhaghosa's comment. on the Dīgha-Nikāya. Pāli text ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. Part. I. London 1886.
Sūtrakṛtāṅga: das zweite Aṅga des Jaina-Kanons. Herausgegeben mit der Ṭīkā des Śīlāṅka und der Dīpikā des Harṣakula. Bombay 1880. Übersetzt in den Sacred Books of the East, s. Jacobi.
Sthānāṅga: das dritte Aṅga des Jaina-Kanons. Herausgegeben nebst der Ṭīkā des Abhayadeva. Benares 1880.
Sthānāṅga-Ṭīkā des Abhayadeva. Wegen der Augsabe s. Sthānāṅga. Handschriften: Berl. MS. orient. fol. 1124 und 745, zitiert als B und b.
Śvetāśvatara-Upaniṣad, s. Upaniṣaden.
Tattvārtha-Sūtra, s. Umāsvāti.
Tevijja-Suttanta, s. Dīgha-Nikāya.
Umāsvāti. Tattvārtha-Sūtra. Ein dogmatischer Jaina-Text. Herausgegeben in R. G. Bhandarkar's Report for 1883/84, p. 405 bis 417. Bombay 1887.
Handschriftliche Kommentare: 1) des Siddhasena: Poona Palmblatt-MS. P XIII, 7, zitiert als *P*; Strassbg. MS. 458, zitiert als *S*; Poona Papier-MS. VIII, 595, zitiert als *p*; 2) Haribhadras „Laghuvṛtti": P X 369, zitiert als *π*; 3) Rājavārttika: Strassbg. MS. 366, zitiert als *s*; Poona MS. P XVIII 275, zitiert als *Pr*.

Upaniṣaden. Neben Deussens Übersetzung (s. Deussen) wurden die elf, die zweiunddreissig und die hundertundacht Upaniṣaden (Bombay 1886, 1895, Poona 1895) benutzt.
Uttarâdhyayana: ein kanonischer Jaina-Text. Mit Kommentaren herausg. Calcutta 1880. Übersetzt in den Sacred Books of the East, s. Jacobi.
Varāhamihira. The Bṛhat-Saṃhitā. With the comment. of Bhaṭṭotpala ed. by M. Sudh. Dvivedi. Part. I. Benares 1895.
Vātsyāyana. Kāmasūtram. Übersetzt von Richard Schmidt. 2. Aufl. Leipzig 1900.
Vedāntasāra. Ed. by G. A. Jacob. Bombay 1894.
Vinaya-Piṭaka. Ed. by H. Oldenberg. London 1879—83.
Viṣṇu-Purāṇa. Translated by H. H. Wilson, ed. by Fitzedward Hall. London 1864—1870.
Weber. Indische Litteraturgeschichte. 2. Aufl. Berlin 1876.
Über ein Fragment der Bhagavatī. Berlin 1866—67.
Yājñavalkyas Gesetzbuch. Sanskrit und deutsch herausgegeben von A. F. Stenzler. Berlin 1849.

I. Einleitender und allgemeiner Teil.

Wie dem Inder der Begriff der Geschichte von jeher ein Fremdes war, so hat er auch eine Geschichte der Philosophie im eigentlichen Sinne nicht hervorgebracht, und was mit diesem Namen von Indologen (so von Aufrecht im Catalogus Oxoniensis) gelegentlich bezeichnet wird, ist nichts weiter als eine mehr oder weniger willkürliche Zusammenstellung philosophischer Gedanken oder Gedankensysteme. Selbst Mādhava-Sāyaṇa, der Verfasser des berühmten und in der That bewundernswerten Sarvadarśanasaṃgraha („Übersicht über alle Systeme"), hat von der Leistung seines Werkes kein höheres Bewusstsein als das, „zum Ergötzen der Edlen" aus bunten Blumen einen Kranz geflochten zu haben.[1]) Aber Mādhava geht insofern doch wissenschaftlich zu Werke, als er die Systeme seiner und früherer Zeiten „sorgfältig durchforscht" und in einem gewissen genetischen Zusammenhang darzustellen bemüht ist. Von solchen Versuchen ist das Zeitalter Buddhas noch weit entfernt. In den heiligen Schriften sowohl der Buddhisten wie der Jainas erscheint, wo von der Philosophie im allgemeinen oder von der Stellung der Philosophen zu diesem oder jenem Problem die Rede ist, entweder eine blosse Aufzählung von Schlagworten, die zu jener Zeit gang und gäbe waren — so Majjhimanikāya I, 3, 5: „Ewig ist die Welt", „Zeitlich ist die Welt", „Endlich ist die Welt", „Unendlich ist die Welt"; Sūtrakṛtāṅga I, 1, 4, 6: „Unendlich und ewig ist die Welt", „Endlich (im Raum) und ewig (in der Zeit) ist die Welt" etc. — oder es wird an der Hand eines oder mehrerer solcher Schlagworte ein ganzes System von Denkmöglichkeiten entwickelt, ganz unbekümmert darum, ob diese

1) Sarvadarś. Einleitung Vers 4.

nach Art der lullischen Kunst zu Tage geförderten Ideen in Wirklichkeit irgendwo vertreten waren oder nicht. Sehen wir beispielshalber einmal zu, wie Buddha dazu kommt, zwanzig Arten der *sakkāyadiṭṭhi*[1], d. h. des Glaubens an eine (dauernde) Wirklichkeit der Individualität[2]) zu statuieren. „Da hält," erklärt der Meister (Majjh. Nik. I, 5, 4), „... ein gewöhnlicher Mensch ... den Körper für das Selbst (1) oder das Selbst für körperhaft (2) oder den Körper für im Selbst enthalten (3) oder das Selbst für im Körper enthalten (4); er hält das Gefühl für das Selbst oder das Selbst für gefühlartig etc. (5—8), die Wahrnehmung für das Selbst etc. (9—12), die *saṅkhārā*[3]) für das Selbst etc. (13—16), das Bewusstsein für das Selbst etc. (17—20)." Mit anderen Worten: die Thatsache, dass von gewissen Denkern der Dualismus von Leib und Seele anerkannt, von anderen geleugnet wurde, dass einige im Körper, andere in der Erkenntnis, wieder andere im Gefühl das eigentlich Wesenhafte sahen[4]), ist für Buddha Grund genug, in vier Variationen jeden der fünf *khandhā* oder Daseinsformen für die möglichen und folglich thatsächlichen[5]) Angelpunkte ontologischer Spekulationen auszugeben. Solcher Art sind nun auch die beiden umfassenderen Übersichten, mit deren Betrachtung und Vergleichung wir unsere Untersuchung über den Stand der indischen Philosophie zu Mahāvīras und Buddhas Zeit am zweckmässigsten beginnen werden, nämlich das jinistische System der dreihundertdreiundsechzig Darśanas und das Brahmajāla Buddhas.

Dem jinistischen Kanon zufolge[6]) giebt es dreihundertdreiundsechzig philosophische Ansichten (darśana), die auf folgende Weise in vier Klassen (vādi-samavasaraṇa) einzuteilen seien:

---

1) sat-kāya-dṛṣṭi. Childers (Pāli Dictionary, sub voce) und sein Gewährsmann Subhūti sind mit ihrer Ableitung des Wortes durchaus im Unrecht gegenüber Burnouf.

2) Im Gegensatz steht die Lehre Buddhas von der momentanen Veränderung aller Dinge.

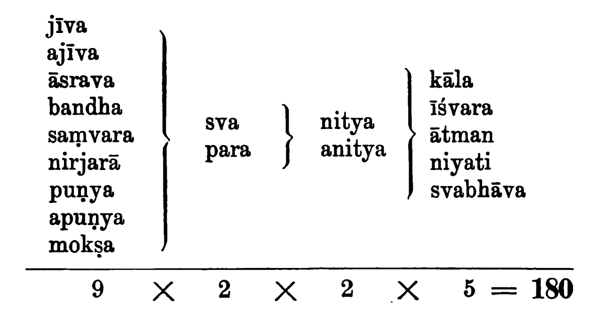
3) Das Wort *saṅkhāra* bedeutet im obigen Zusammenhang eine Anzahl psychischer Fähigkeiten und Eigenschaften (Überlegung, Gedächtnis, Habsucht, Fröhlichkeit, Stolz etc.), dagegen im weiteren Sinne (vgl. u. a. die letzten Worte Buddhas, Mahāp. 6) jedes gewordene und vergängliche Ding überhaupt.

4) Vgl. Vedāntasāra: Cārvākas tu „Sa vā eṣa puruṣo 'nna-rasa-maya" ....; aparaś cārvākaḥ „Anyo 'ntara ātmā prāṇa-maya" ....; anyas tu cārvākaḥ „Anyo 'ntara ātmā mano-maya" ....; bauddhas tu „Anyo 'ntara ātmā vijñāna-maya" etc. (khaṇḍa 19).

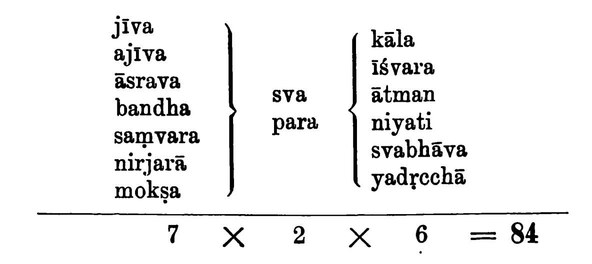
5) Diese beiden Begriffe sind zumal bei den Buddhisten niemals streng geschieden.

6) Sūtrakṛt. I, 12; II, 2, 79; I, 6, 27; I, 10, 17; Sthān. IV, 4, Ed. fol. 316a; Bhag. XXX, 1, Ed. fol. 1837; Nandī Ed. p. 429 fg.; Gommaṭasāra II, 7, 66—85; Sūtrakṛta-niry. 118b—120, Ed. (Sūtrakṛtāṅga) p. 447 fg.; Śīl. ad Āc. I, 1, 1, 3, Ed. p. 14 fg.; Kommentare zu Tattvārtha VIII, 1. Vgl. auch Weber, Ind. Stud. XVII, 75 f., XVI, 259 fg.

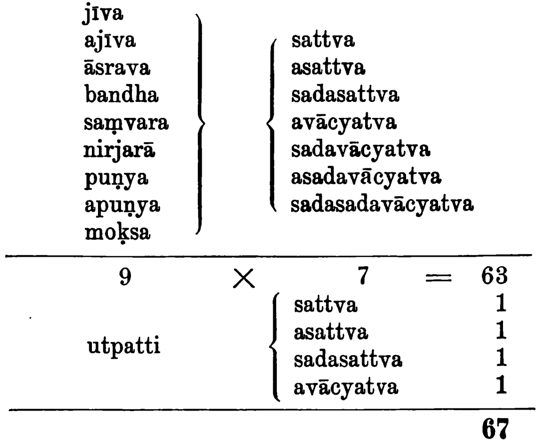
1. Kriyā-vāda.



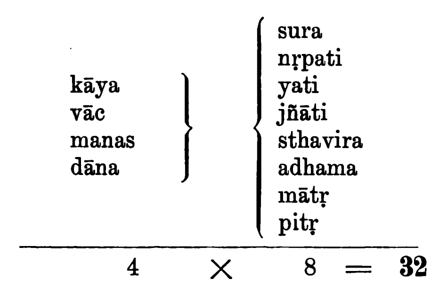
2. Akriyā-vāda.



3. Ajñāna-vāda.



4. Vinaya-vāda.



Dieses Schema ist eine Erweiterung der, wahrscheinlich durch das Auftreten Gosālas (s. unten) hervorgerufenen, Jinisten und Buddhisten gleich geläufigen Einteilung aller Philosophen in Kriyā- und Akriyā-vādinas, d. h. solche, die 1. Willensfreiheit, 2. Verantwortlichkeit, 3. Wiederverkörperung anerkannten, und solche, die gegen diese Annahme ganz oder teilweise ablehnend sich verhielten.

Zusatzbemerkung. Von der Lehre Buddhas, mit Rücksicht auf die ich oben das Wort Wiederverkörperung statt der engeren Begriffes Seelenwanderung wähle, habe ich die folgende, der landläufigen Erklärung widersprechende Auffasssung gewonnen.

Wer die Gleichung *aniccam* = *dukkham* = *anattā* („Was nicht ewig ist, ist Leid; was Leid ist, ist Nicht-Selbst", Saṃy. Nik. XXX, 1 u. sonst) anerkennt, wird notwendig auch ihre Umkehrung: *niccam* = *adukkham* = *attā* gelten lassen. Hieraus folgt, dass Nirvāṇa, als das Leidlose und Ewige, auch das Selbst (Absolute) ist, eine Annahme, in der wir beträchtlich bestärkt werden, wenn wir Aussprüche wie Saṃy. Nik. XXII, 33: „Werft ab, ihr Mönche, was nicht euer ist (yaṃ na tumhākam): .... den Leib, das Gefühl, die Wahrnehmung" etc. oder die immer wiederkehrende Aufforderung an den Erlösungsbedürftigen, bei der Betrachtung eines jeden Daseinselementes sich die Worte zuzurufen: „Das ist nicht mein, das bin ich nicht, nicht ist dies mein Selbst" (Majjh. Nik. I, 3, 2 etc.), ins Auge fassen. Solche Äusserungen sind einfach unverständlich, wenn man sie nicht auf einen metaphysischen Dualismus bezieht: Buddha sieht auf der einen Seite (loka) ein beständiges Werden und Vergehen, eine ununterbrochene Aufeinanderfolge von Erscheinungen, von denen keine, so wenig wie die Zeit selbst, auch nur einen Augenblick beharrt — auf der anderen Seite das absolute Gegenteil, das Unaussprechliche, ewig Gleiche, die Nichtwelt, das Nirvāṇa, das Selbst (attā). Nun wird allerdings an keiner Stelle des gesamten Kanons Nirvāṇa mit dem Selbst identifiziert und andererseits zu unzähligen Malen erklärt, dass in der Welt nirgends ein Selbst zu finden sei. Aber dieser Widerspruch löst sich durch die Thatsache, dass das Wort *attā*, wo immer es begegnet, die substanzielle Individualseele bedeutet,[1]) so dass die Vermutung, Buddha habe mit

1) Auch die von C. Rhys Davids in ihrer Einleitung (p. XXXVI) zum Dhammasaṅgaṇi zitierte Stelle des Majjh. Nik. (I 3, 2) ist, wie aus dem Zusammenhang deutlich ersichtlich, nur eine Verspottung der Ansicht, als ob ein Nichtabsolutes jemals ewig sein könne.

diesem Wort noch einen ganz anderen Sinn verbunden, über den sich zu äussern er nicht für gut fand (s. S. 40, 51, 38), uns unbenommen bleibt. Somit ist die Leugnung des *attā*, d. h. der beharrenden Individualseele, nicht als eine Leugnung der Substanz zu verstehen, sondern nur als eine Verbannung der Substanz aus der Welt des Beschränkten, als die Erkenntnis, dass Sein und Dasein (Substanz und Kausalität) in demselben Sinne wie absolut und relativ einander ausschliessen.

Und ebensowenig wie die Substanz hat Buddha die Seele geleugnet. Nur wich seine Auffassung der letzteren von allem Althergebrachten derartig ab, dass er notwendig seinen Zeitgenossen als ein Seelenleugner erschien. Man vergegenwärtige sich, etwa am Kap. 8 unseres besonderen Teils, die ungemeine Naivität der damaligen Seelentheorieen. Durchweg wurde das Verhältnis von Seele und Körper nach der Analogie des bleibenden Dinges und seiner wechselnden Eigenschaften aufgefasst, ja sogar über Form, Gewicht, Farbe etc. der Seele stellte man Vermutungen an (Sūtrakṛt. II, 1, 15; vgl. unser Kap. 9: Mita-vāda). Solchen kindlichen Anschauungen trat nun Buddha, als konsequenter Herakliteïst, mit der unerhörten Behauptung entgegen, dass es ein Unveränderliches, eine Substanz in der Welt überhaupt nicht gebe, dass alles, was irgendwie Form und Grenzen habe, in beständiger, momentaner Veränderung sei. Hierdurch wurde die Seele in metaphysischer Hinsicht dem Körper gleichgestellt, d. h. sie wurde, wie dieser, ein *saṅkhāra* (Gegensatz: *asaṅkhatā dhātu*). Indem nun Buddha von ihr noch alle Funktionen des Bewusstseins (vedanā, saññā, saṅkhārā [vgl. S. 2 Anm. 3], viññāna) abtrennte und diese mit dem physischen Körper (rūpa) zu dem Begriff des *puggala* (Individuum) vereinigte, behielt er als die Wurzel des Individuums, als den Charakter, die Individualität, den „Durst" (taṇhā) übrig, d. h. genau das, was Schopenhauer den Willen nennt. Dieser, auf ein bestimmtes Dasein gerichtete, individuelle Lebenstrieb ist das „alter ego" (dutiyā, Sutta-Nipāta 740; s. C. Rhys Davids, Dhammasaṅgaṇi 1059), die „Führerin" (bhava-nettī, Dhammasaṅgaṇi 1059) des Menschen, der „Faden" (sutta, ibid.), der durch all die verschiedenen Existenzen sich fortspinnt, bis er im Nirvāṇa abgeschnitten wird. Sehen wir hierin ein organisches Gebilde, das ebenso in ununterbrochenem Prozess begriffen ist wie der aus den *khandhā* gebildete physisch-psychische Körper, aber diesen überdauert, indem es, der Pflanzenwurzel vergleichbar, jedesmal wenn der *puggala* durch den Tod von ihm abgeschnitten wird (ucchijjhati), mit Naturnotwendigkeit einen neuen *puggala* aus sich hervortreibt, neue *khandhā* um sich sammelt, bis es endlich, wie die Flamme, die keinen Brennstoff mehr erreicht,[1]) spurlos verschwindet

---

1) Für den Buddhisten ist, wie für den Kāla-vādin, der diese Vorstellung aufgebracht haben dürfte (s. hinten S. 25) die ganze Welt in einem ununterbrochenen Verbrennungsprozess begriffen (Dhammapada XI, 1 u. a.), und zweifellos geht der Ausdruck *nirvāṇa* (Erlöschen) auf den Vergleich des Organismus mit der Flamme zurück, wie ihn z. B. Milindapañha II, 2, 1 verwendet, um zu zeigen, inwiefern das Individuum von seiner Geburt bis zu seinem Tod dasselbe geblieben und doch in jedem Augenblick ein anderes geworden ist. Hier ist die Lampe gleichsam der Körper und die Flamme das was wir Seele nennen — ein sehr glückliches Bild, wenn man die Erklärung hinzufügt, dass natürlich auch die Lampe in momentaner, wenn auch unmerklicher Veränderung sich befindet. Dass man ähnlich auch die Wiedergeburt als ein Fortbrennen (Wiederaufleuchten) einer und derselben Flamme sich vorgestellt haben muss, zeigt II, 2, ibid. das Bild von dem als Kind verlobten Mädchen, um das ein zweiter Freier deshalb mit Recht sich zu bewerben glaubt, weil seit der Verlobung Jahre vergangen und das versprochene Kind mit seiner Geliebten nicht identisch sei. „Er mag sagen, was er will," meint der König,

(nibbāti, nirvāti): so haben wir den buddhistischen Seelenbegriff und das, was Buddha berechtigt, in dieser veränderten Form die alte Seelenwanderungslehre beizubehalten. Aber diese Seele ist Wille, Kraft, Aktualität, und nicht, wie in allen vorbuddhistischen Systemen, eine beharrende Substanz (attā), und zwar deshalb nicht, weil sie nach der Ansicht Buddhas als ein beschränktes Wesen (saṅkhāra) vom Absoluten (attā, τὸ ὄν) durch ebendieselbe unermessliche Kluft getrennt ist, die den *puggala* und die übrige Welt von ihm trennt.

Ich weiss, das man gegen diese Auffassung mit Berufung auf den *paṭicca-samuppāda* protestieren wird. Aber ich bezweifle sehr, dass man angesichts der vier heiligen Wahrheiten und überhaupt der unverkennbar zentralen Stellung, die in den Piṭakas die *taṇhā* einnimmt, in dieser, Buddhisten und Nichtbuddhisten gleich rätselhaften Formel etwas anderes sehen darf als eine, dem ältesten Evangelium fremde, nicht sehr glückliche Nachbildung gewisser Evolutionsreihen der heterodoxen Philosophie, und ich sehe vor allem nicht ein, inwiefern der *paṭicca-samuppāda* der obigen Erklärung der *taṇhā* widerspricht. Denn wie die termini *saṅkhārā, viññāna, vedanā* hier offenbar etwas anderes bedeuten als die gleichnamigen *upādāna-kkhandhā*, da ja die letzteren erst mit dem neunten bezw. zehnten Gliede erscheinen, so kann auch die *taṇhā*, weil aus ihr durch *upādāna* das Individuum hervorgeht, unmöglich nur ein Zustand des Individuums sein. Übrigens kann man auch die *taṇhā* als erste Ursache ansehen, wenn man die folgende Erklärung von Vasubandhus Abhidharmakośa gelten lässt, die mir Herr Wogihara aus Tokio nach der chinesischen Übersetzung des Hiouen Thsang mitteilt:

Vergangenheit	1. *avijjā*	vergangene Ursache
	2. *saṅkhārā*	
Gegenwart	3. *viññāna*	gegenwärtige Wirkung
	4. *nāma-rūpa*	
	5. *saḷ-āyatana*	
	6. *phassa*	
	7. *vedanā*	
	8. *taṇhā*	gegenwärtige Ursache
	9. *upādāna*	
	10. *bhava*	
Zukunft	11. *jāti*	zukünftige Wirkung
	12. *jarā-marya* etc.	

Hiernach scheint der *paṭicca-samuppāda* meinem Versuch, die *taṇhā* nicht nur als psychologische, sondern zugleich als metaphysische Kategorie zu fassen, eher günstig als zuwider zu sein.

Indem man [1]) von den Kriyā- bezw. den Akriyā-vādinas diejenigen aussonderte, welche, ohne die Willensfreiheit und Verant-

---

„dieses erwachsene Mädchen hat doch aus jenem (Kinde) sich entwickelt." „Geradeso, o Grosskönig," entgegnet der Weise, „ist die Persönlichkeit (nāmarūpa), welche stirbt, verschieden von der, die wieder geboren wird. Aber doch ist diese aus jener entstanden (nibbatta) und eben darum von deren Sünden nicht befreit."

1) d. h. die Jainas; für die Buddhisten haben die beiden Wörter immer nur den obigen Sinn, da sie andernfalls zu den Akriyā-vādinas sich hätten rechnen müssen. Nur ein scheinbarer Widerspruch ist es, wenn die Jainas trotz ihrer Einteilung des Kriyā-vāda in hundertundachtzig „Ketzereien" (mithyā-dṛṣṭi) sich selbst für Kriyā-vādinas erklären. Denn „Ketzer" (prāvā-

wortlichkeit[1]) zu bestreiten, das philosophische Wissen (von einer Wiederverkörperung etc.) 1. für belanglos oder 2. für unsicher und schädlich erklärten, und ferner unter Akriyā-vādin oder Nāstika nunmehr den Leugner der Seelensubstanz und (oder) der Verantwortlichkeit und Willensfreiheit verstand, erhielt man vier Klassen von Philosophen, von denen die erste Wissen und Sittlichkeit,[2]) die zweite das blosse Wissen,[3]) die dritte die Ablehnung alles Wissens (Skepsis) und die vierte die blosse Sittlichkeit[4]) für den Weg zum Glück ausgab.[5]) Bei der weiteren Einteilung der ersten drei Klassen ist das Verhältnis der grösseren Systeme: des Theïsmus, Idealismus (īśvara-, ātma-vāda) etc. zu den neun sog. Kategorien (padārthās, tattvāni) der Jaina-Dogmatik: Seele, Nichtseele, Hinströmung, Bindung, Eindämmung, Zerreibung, Gut, Böse, Erlösung[6]) grundlegend. Man dachte sich, dass z. B. der Kāla-vādin jedes einzelne dieser neun Prinzipien als ein unabhängig (svataḥ) oder ein abhängig (parataḥ)[7])

---

duka) ist nach jinistischer Ansicht ein Kriyā-vādin nur dann, wenn er nicht alle neun Kategorien (jīva etc.) und alle fünf Prinzipien (kāla etc., s. S. 13) anerkennt oder, was dasselbe ist, die Absolutheit (ekāntatva) eines Prinzipes behauptet. So wenigstens erklärt uns Śīlāṅka (ad Sūtrakṛt. I, 12, 1 u. 11) das Verhältnis, der freilich hier, um die Jainas als vollkommene *āstikās* erscheinen zu lassen, in der Reihe der fünf *īśvara* und *ātman* durch *purākṛta* und *puruṣakāra* ersetzt. Denn selbstverständlich wurde von den Jainas die Existenz des *ātman* = *brahman* und vor allem die des *īśvara* durchaus negiert. Die Sache mag sich aber verhalten wie sie wolle, jedenfalls geht aus den jinistischen sowohl wie aus den buddhistischen Texten (vgl. bes. Sūtrakṛt. I, 12, 20 u. 21 und Mahāvagga VI, 31) deutlich hervor, dass die Jainas sich offen für Kriyā-vādinas erklärten. Dies gilt jedoch nur für die alte, vom Agnostizismus noch nicht beeinflusste Lehre; der *syādvādin* that sich viel darauf zu gute, weder ein *āstika* noch ein *nāstika* zu sein (vgl. S. 50).

1) Diese beiden Begriffe sind bei Buddhisten und Jainas vereinigt, sonst aber vielfach getrennt: vgl. die Kapitel Kāla-, Svabhāva-, Niyati-vāda und die materialistischen Theorien.

2) vijjā-caraṇam, Sūtrakṛt. I, 12, 11.

3) Akriyā-vādinas tu jñāna-vādinas, Śīlāṅka ad Sūtrakṛt. I, 6.

4) jñāna-kriyābhyām antareṇa, Śīlāṅka ad Sūtrakṛt. I, 12, 1. Wie man sieht, fallen die Buddhisten unter keine dieser Klassen. Sie werden aber, trotz ihrer Hochhaltung der Moral, zu den Akriyā-vādinas gerechnet.

5) Te sarve prāvādukā jainā iva nirvāṇaṃ mokṣam āhuḥ, Harṣakula ad Sūtrakṛt. II, 2, 79. *Nirvāṇa* und *mokṣa* schliessen nicht notwendig die Idee des Jenseits ein: vgl. die letzte Klasse des Brahmajāla (S. 10).

6) Die Übersetzung teilweise nach Deussen, „Die Sūtras des Vedānta" p. 365. *Ajīva* = *pudgala* ist jeder atomische sowohl wie zusammengesetzte Körper (aṇu, skandha), *āsrava* das „Einfliessen" von Karman in die Seele („die interessierte Sinnesthätigkeit", Govindānanda ad Ved. Sūtr. II, 2, 33), *bandha* die Bindung der Seele durch Karman, *saṃvara* die Verhinderung neuen und *nirjarā* die Vernichtung alten Karmans.

7) Die Kommentare geben (offenbar mit Hinblick auf den Syādvāda) folgende Erklärungen dieser Ausdrücke: „Tatra svata iti svenaiva rūpeṇa jīvo'sti na parôpādhy-apekṣayā hrasvatva-dīrghatve iva" (Acāraṭīkā 1, 1, 3); „Katham punaḥ parato' stitvam ātmano 'bhyupagamyate? Na tv etat prasiddham eva. Iha sarva-padārthānāṃ parapadārtha-svarūpâpekṣayā (pararūpâpekṣaḥ,

Existierendes, ferner als ein Ewiges (nitya) oder als ein Zeitliches (anitya) anerkennen oder leugnen oder skeptisch bezweifeln könne. Dies ergab für den Kāla-vāda $9 \times 2 \times 2 \times 3 = 108$ mögliche Sätze[1],) und jede der drei Klassen hätte, wenn man das obige Verfahren ausser auf den Kāla-vāda auch auf die übrigen vier metaphysischen Standpunkte: den Īśvara-vāda etc. anwandte, $9 \times 2 \times 2 \times 5 = 180$ Darśanas umfassen müssen. Aber ein Blick auf unsere Tabelle lehrt, dass nur der Kriyā-vāda 180 Abteilungen hat. Bei der zweiten und der dritten Klasse verfuhr man, sei es um die *yadṛcchā* (s. unten) und die sieben agnostischen termini (S. 46 fg.) in das Schema zu bringen, sei es um die Zahl 363 zu erreichen,[2]) inkonsequent[3]) und erhielt in der oben ersichtlichen Weise 84 Akriyā-vādinas und 67 Ajñāna-vādinas. Was endlich die vierte Klasse betrifft, so handelt es sich hier um Pflichten, die bezüglich des Körpers, der Rede, der Gedanken und des materiellen Besitzes gegen Götter, Könige, Asketen, Verwandte, Greise, Sklaven, Mutter und Vater zu erfüllen sind.

Sehr verschieden von diesem System der dreihundertdreiundsechzig Darśanas ist das „Brahman-Netz", in dem Buddha alle Spekulationen (diṭṭhi-gatāni) gefangen zu haben vorgiebt. Hier (Brahmajālasutta I, 29 fg.) werden in zwei Haupt- mit je fünf Unterklassen zweiundsechzig Ketzer vorgeführt:

I. Pubbanta-kappikā, alle die über den ersten Anfang der Dinge spekulieren. Zu ihnen gehören

1. Sassata-vādino, die Äternalisten[4]), deren Behauptung zufolge die Seele (attā) sowohl wie der Schauplatz ihrer Wanderungen (loko) ewig ist, eine Erkenntnis, zu der die einen durch logische Erwägungen (takko, vīmaṅsā) kommen (4), die anderen, in-

---

Abhayadeva) svarūpa-paricchedo yathā dīrghatvâpekṣayā hrasva-paricchedo hrasvatâpekṣayā ca dīrghatvasyêti (hrasvatv'ādy-apekṣo dīrghatv'ādi-pariccheda, id.). Evam eva cânātmanaḥ (c'ātmanaḥ, id.) stambha-kumbh'ādīn samīkṣya tad-vyatirikte vastuny ātma-buddhiḥ pravartata iti, ato, yad ātmanaḥ svarūpaṃ tat parata evâvadhāryate, na svata iti" (ibid.); „Parata iti parebhyo vyāvṛttena rūpeṇa vidyate khalv ayam ātmē'ty arthaḥ" (Malayagiri).

1) Dieselben sind, den Kommentaren zufolge, nach dem Muster „Asti jīvaḥ svato nityaḥ kālataḥ" zu bilden (?).

2) 363 Städte sind dem König der Sindhu- und Sovīra-Länder unterthan: Bhag. XIII, 6; Utt. Kath. XVIII, 48 (Jacobi, Erzählungen in Mahārāshṭrī, p. 28).

3) Wenn die Kommentatoren den Fortfall von *puṇya apuṇya* und *nitya anitya* bei der zweiten Klasse gelegentlich mit der Bemerkung erklären, dass ja der Akriyā vāda eine Seele nicht anerkenne, so vergessen sie das Prinzip der Einteilung, nach dem die zweite Klasse eben dieselben Urteile über *jīva, ajīva* etc. nur verneint, die die erste bejaht. Ebensowenig ist einzusehen, warum der Agnostiker sich nicht über *kāla* etc. äussern sollte.

4) Diese Übersetzung und die der beiden folgenden Namen gebe ich nach Rhys Davids (Dialogues of the Buddha), von dem im übrigen meine Erklärung des Brahmajāla nicht abhängig ist, da dieselbe in der obigen Form bereits fertig vorlag, als ich R. D.'s Werk zu Gesicht bekam.

dem sie durch Askese, Meditation etc. 1. ihrer früheren Geburten (in dem gegenwärtigen Kalpa) sich erinnern, 2. zehn Kalpas nebst ihren In- und Evolutionen oder gar 3. deren vierzig überschauen.

2. Ekacca-sassata-vādino, die Semi-Äternalisten, die die Ewigkeit der Existenz auf 1. einen einzigen persönlichen Gott (mahā-brahmā, issaro, nimmātā) oder 2. die über Spiel und Wollust erhabenen Götter oder 3. die über Neid und Feindschaft erhabenen Götter oder 4. alles Geistige (cittan ti vā mano ti vā viññānan ti vā) beschränken.

3. Antânantikā, die Extensionisten. Sie lehren, 1. dass die Welt endlich = begrenzt, 2. dass sie unendlich, 3. dass sie beides zugleich, nämlich nach oben und unten begrenzt, aber in seitlicher Ausdehnung unbegrenzt, 4. dass sie keins von beidem sei.

4. Amarā-vikkhepikā,[1] d. h. alle, die 1. aus Furcht vor einer falschen Aussage, 2. aus Furcht vor einer sündigen Lust (upādāna), 3. aus Furcht vor einem Disput, 4. aus Trägheit in philosophischen Fragen jede direkte Antwort methodisch (s. S. 46) umgehen.

5. Adhicca-samuppannikā, die das Dasein von Welt und Seele für zufällig erklären, weil ihre Erinnerung nicht bis zum Ursprung derselben zurückreiche (1—3) oder weil ein solcher überhaupt undenkbar sei (4).

II. Aparanta-kappikā, alle die über die Zukunft spekulieren, nämlich

1. Saññi-vādino, die behaupten, dass die Seele nach dem Tode mit Bewusstsein und ewig[2] fortlebe und dass diese jenseitige Seele 1. körperhaft, 2. körperlos, 3. beides zugleich, 4. keins von beidem, 5. endlich (begrenzt), 6. unendlich, 7. beides zugleich, 8. keins von beidem, 9. einheitlich bewusst, 10. vielheitlich bewusst, 11. beschränkt bewusst, 12. unbeschränkt bewusst,[3] 13. selig, 14. unselig, 15. beides zugleich, 16. lust- und leidlos sei.

2. Asaññi-vādino, die eine unbewusste ewige Fortdauer nach dem Tode annehmen und die jenseitige Seele für 1. körperhaft, ... (wie oben) ...... 8. unräumlich erklären.

3. Neva-saññi-nâsaññi-vādino, nach deren Lehre die Seele nach dem Tode ein weder bewusstes noch unbewusstes ewiges

1) Wegen der Erklärung dieses Namens s. S. 46.

2) arogo = nicco, Buddhaghosa; vgl. Sūtrakṛt. I, 1, 3, 15: siddhā ya te arogā ya.

3) Gogerly übersetzt (Grimblot, Sept Suttas Pālis): „.... that it will have one mode .... many modes of consciousness, that it will have but a few perceptions, that its perceptions will be boundless."

Leben habe[1]) und dabei 1. körperhaft, 2. körperlos ..... (wie oben) ...... oder 8. unräumlich sei.

4. Uccheda-vādino, die behaupten, dass durch den Tod das ganze Wesen „abgeschnitten" = zerstört werde (ucchijjhati), aber über das Wann und Wo dieses Ereignisses uneinig sind, indem den einen der Tod des grobstofflichen Leibes (1), anderen der Tod in einer der Himmelswelten (2—3), noch anderen der Tod in einer der vier Arūpa(Nichtform)-Welten (4—7) als das absolute Ende gilt, je nachdem sie nämlich 1. nur eine grobstoffliche Seele, 2. ausserdem eine sinnlich-begehrende, 3. ferner eine gemütartige, 4. ferner eine raumunendliche, 5. ferner eine bewusstseinsunendliche, 6. ferner eine die „Nichtsheit" schauende, endlich 7. ausser den sechs genannten eine weder bewusste noch unbewusste (überbewusste?) Seele annehmen.

5. Diṭṭhadhamma-nibbāna-vādino, die annehmen, dass die höchste Glückseligkeit = Leidlosigkeit (nirvāṇa) schon im Diesseits erreicht werden könne, und als das summum bonum entweder die vollkommene Befriedigung der fünf Sinne (1) oder eines der vier Jhāna (Grade der Ekstase) ansehen (2—5).

Halten wir diese Aufstellung mit der jinistischen zusammen, so ist sofort ersichtlich, dass eine blosse Vergleichung hier gar nichts erreichen kann, indem alle Identifizierungen, die sich etwa vornehmen lassen (I, 2, 1 = īśvara-vādinas, I, 2, 4 = ajñāna-vādinas, I, 2, 5 = yadṛcchā-vādinas), zunächst nur Gleichsetzungen von Namen sind und nur Ansichten betreffen, die ohnehin historisch bezeugt sind. Wir ziehen es daher vor, die Frage, was an den beiden Systemen mehr als blosse Konstruktion ist, für jedes derselben einzeln zu beantworten.

Dass die beiden Hauptabteilungen des Brahmajāla nicht wie Kriyā- und Akriyā-vāda einander ausschliessen, ist ohne weiteres klar. Wer über den Anfang der Dinge spekuliert, wird — von seltenen Ausnahmen abgesehen (adhicca-samuppannikā) — sich nicht versagen können, auch über das letzte Ende (Erlösung) seine Ansicht zu äussern, und dass nicht alle Aparanta-kappikā mit dem Buddhismus den Anfang der Dinge für unerkennbar erklärten, zeigen die vielen brahmanischen Schöpfungstheorien. Der Unterschied wird folglich dahin zu bestimmen sein, dass bei der ersten Klasse die eine, bei der zweiten Klasse die andere Betrachtung das Hauptinteresse in Anspruch nahm. Verdächtig aber bleibt, dass jede Klasse fünf Unterabteilungen hat, und in der That ist durchaus

1) Wie Uddaka Rāmaputta, ein Lehrer Buddhas, zu dieser Ansicht kam, sagt uns Aśvaghoṣa (Buddhacarita XII, 84): „Und da doch Bewusstsein wie Nichtbewusstsein noch gewissermassen körperlich sind (? yasmāc c'ālambane sūkṣme saṃjñā'saṃjñe), schritt er weiter fort zu der Annahme, dass es einen nicht Unbewussten noch Bewussten gebe, und fand hierin seine Ruhe."

nicht einzusehen, warum die Amarā-vikkhepikā nicht ebensogut zur zweiten Klasse gerechnet werden sollten. Sie passen in Wahrheit überhaupt nicht in diese Einteilung. Sodann könnten wir bei II, 1 bis 3 uns wundern, dass nicht nach dem bekannten Schema (+ —, — +, + +, — —) vor dem Neva-saññi-nâsaññi-vāda ein Saññâsaññi-vāda eingeschoben worden ist. Doch ist eine solche Ansicht nirgends bezeugt, wogegen II, 3, das auf den ersten Blick eine blosse Erdichtung scheint, in den Piṭakas Belege findet.[1]) Somit dürfte die Zehnteilung in Ordnung sein. Von den zweiundsechzig Meinungen ferner, die unter die zehn Klassen verteilt sind, beruht wohl ein gutes Drittel wirklich auf Erfindung. Andere, so I, 1, 4, sind so vielfach, z. B. von Sāṃkhyas, Śaivas u. s. w., vertreten, dass es zwecklos ist, über sie in Vermutungen sich zu ergehen, und höchstens die Erklärung Buddhaghosas, dass zu II, 1, 1 u. a. die Ājīvikas[2]) gehörten, hier noch erwähnt zu werden verdient. Betreffs des Restes endlich können wir ausser auf die Vermutung von Rhys Davids, dass bei II, 4, 4 an Āḷāra Kālāma, einen Lehrer Buddhas, zu denken sei,[3]) nur noch auf die folgende Parallele uns beziehen, die zugleich eine Warnung sein mag, bei Aufzählungen wie der gegenwärtigen nicht zu viel auf die Phântasie des Autors zu schieben.

Sūtrakṛt. I, 1, 4, 5—7 ist die Rede von zwei verschiedenen Ansichten über die Welt (loga-vāya), die nämlich einerseits für „unendlich und ewig", von einem andern „kühnen" Philosophen aber für „endlich und ewig" erklärt werde; sodann (V. 7) von der Annahme einer unbegrenzten Erkenntnis, der die Behauptung von der Beschränktheit alles Erkennens gegenüberstände.[4]) Sollte hier nicht eine Beziehung zu den Antânantikā Buddhas (I, 3) vorliegen? und ist nicht die zweite Notiz eine deutliche Bestätigung der Appamāna-saññi- und der Paritta-saññi-vādinas (II, 1, 12 u. 11)?

Viel leichter als aus dem Brahmajāla ist aus dem System der dreihundertdreiundsechzig Darśanas der historische Kern herauszuschälen. Lassen wir alles jinistische Beiwerk bei Seite,

1) Majjh. Nik. I, 3, 6 u. 4, 6. Leider erfahren wir nur die nackte Thatsache, dass Uddaka Rāmaputta das Reich des Weder-Bewussten-noch-Unbewussten verkündigte; vgl. aber die vorige Anmerkung.

2) Deren Oberhaupt der berühmte Makkhali Gosāla war; s. S. 35 und S. 36 Anm. 3.

3) Dies ist wohl ein Irrtum. Nach der Stelle, auf die sich R. D. (Dialogues of the Buddha, p. 47 Anm.) bezieht, nämlich Majjh. Nik. I, 164, verkündet Ā. K., genau wie bei Aśvaghoṣa, Buddhacarita XII, 63, das *ākiñcaññ'āyatana*, fiele also im Brahmajāla unter II, 4, 6, falls er ein Uccheda-vādin wäre. Doch ist auch letzteres nicht der Fall, wie die Bemerkung Buddhas, Majjh. Nik. I, 165 über die fragl. Lehre zeigt: „Diese Lehre führt nicht .... zur Erlöschung .... zum Nirvāṇa, sondern nur zur Erscheinung (upapatti) im Reiche der Nichtsheit."

4) „.... iham egesim āhiyam; .... iti dhīro 'tipāsai." Natürlich ist die Rede von zwei Ansichten und nicht, wie der Kommentator glaubt, von nur einer.

so bleiben die Ausdrücke *kāla*, *īśvara*, *ātman*, *niyati*, *svabhāva*, *yadṛcchā*, die termini des Ajñāna- und die des Vinaya-vāda und endlich die allgemeinen Bezeichnungen Kriyā- und Akriyā-vāda, zu denen wir, mit den letzten beginnend, im einzelnen Folgendes bemerken.

Mit eiserner Konsequenz hatte Makkhali Gosāla sein Prinzip der Gesetzmässigkeit auf alle Erscheinungen auch des psychischen Lebens ausgedehnt und die Freiheit des Willens, vielleicht als erster der indischen Philosophen, direkt in Abrede gestellt. Gegen diese Lehre erhoben im Interesse der Moral Jinisten und Buddhisten den leidenschaftlichsten Widerspruch. Dem N'atthi kammam n'atthi kiriyam n'atthi viriyam (Es giebt kein Werk, keine That, keinen Willen), das in der Schule Gosālas zum wichtigsten Dogma geworden war, schleuderte Mahāvīra ein Atthi uṭṭhāne ti vā kamme ti vā bale ti vā vīrie ti vā purisa-kkāre-parakkame ti vā (Es giebt eine Anstrengung, eine That, eine Kraft, einen Willen, eine Männlichkeit, eine Gewalt)[1] entgegen, und Buddha gab mit seiner Antwort „Ich verkünde das Handeln, das Schaffen, das Wollen“ (Aham... kamma-vādo kiriya-vādo viriya-vādo) zugleich die Erklärung, dass, wie von allen Gewändern ein härenes das schlechteste, so von allen Lehren des Makkhali Lehre die schlechteste sei.[2]) Kein Zweifel, dass dieser Streit mit Gosāla zu der besprochenen Einteilung der Philosophen in Kriyā- und Akriyā-vādinas geführt hat. Und zwar scheinen hierin, nach Mahāvagga VI, 31 zu urteilen, die Jainas den Bauddhas vorangegangen zu sein. Sie bezeichneten als Akriyā-vāda alle Lehren, die irgendwie, z. B. durch die Behauptung der Substanzlosigkeit aller Dinge, die Moral zu gefährden schienen, während für Buddha dieses Wort nur die Leugnung des freien Willens bedeutete, nämlich die Behauptungen, 1. dass die Notwendigkeit, 2. dass Gott, 3. dass der Zufall alles bewirke.[3])

Wir wenden uns zum Vinaya-vāda. Unter diesem Namen werden alle Schulen zusammengefasst, die die Lebensführung für wichtiger als das Wissen erklärten. Malayagiri unterscheidet zwei Richtungen: 1. diejenigen, welche durch Gehorsam gegen die Götter, Könige, Eltern u. s. w., durch Glauben, Demut, Mildthätigkeit und 2. die, welche durch Selbstpeinigung (Askese) die Erlösung zu erringen hofften. „Aus der Demut folgt das Wissen, aus dem Wissen das Schauen, aus dem Schauen die gute Sitte, aus den guten Sitten (dem rechten Wandel) die Erlösung, aus der Erlösung grenzenlose Seligkeit“ lautet der einzige uns überlieferte Vers.[4])

---

1) Bhagavatī I, 3, 5, Ed. fol. 67a.

2) Aṅguttara-Nikāya III, 135; vgl. Oldenberg, Buddha³ p. 79.

3) sabbaṃ taṃ pubbe kata hetu .... issara-nimmāna-hetu .... ahetu-apaccayā ti. Aṅguttara-Nikāya III, 61, 1.

4) Viṇayā ṇāṇaṃ, ṇāṇāo daṃsaṇaṃ, daṃsaṇāo (daṃsaṇāhi, b) caraṇaṃ ca | caraṇāhiṃto mokkho, mokkhā (mokkhe, a) sokkham aṇābāhaṃ (°vāhaṃ, a) || Ācāra-ṭīkā I, 1, 3.

Ein einziges System ist, nach dem Ausweis der Kommentare, der Ajñāna-vāda oder Agnostizismus, und die Ausdrücke *kāla* (Zeit), *īśvara* (Herr), *ātman* (Selbst), *niyati* (Notwendigkeit), *svabhāva* (Natur) und *yadṛcchā* (Zufall) werden als die metaphysischen Prinzipien von sechs verschiedenen Richtungen erklärt. Diese sieben Ansichten nun werden im Besonderen Teil den Gegenstand unserer Betrachtung bilden. Nach ihrer vielfachen Nennung in den alten Jaina-Texten zu urteilen sowie nach der ausführlichen Besprechung und Widerlegung, die ihnen die Kommentare widmen, müssen sie den Hauptbestand der damaligen heterodoxen (jainafeindlichen) Philosophie gebildet haben, und ihr Ursprung fällt, wie sich zeigen wird, mit der einzigen Ausnahme vielleicht des Niyati-vāda, der damals gerade aufgekommen sein mag (s. oben), sogar in die vorbuddhistische Zeit, so dass höchstens, mit Hinblick auf das Brahmajāla, die Frage noch aufgeworfen werden könnte, ob auch Buddha alle diese Ansichten kannte oder ob etwa dieselben in dem Felde seiner Wirksamkeit gerade nicht vertreten waren. Diese Frage erledigt sich eigentlich schon durch die Thatsache, dass Buddha in derselben Gegend lehrte wie Mahāvīra. Es sind aber auch der Ajñāna-, Īśvara-, Ātma-, Niyati- und Yadṛcchā-vāda in den Piṭakas bezeugt (s. unten: „Besonderer Teil"), und die Bekanntschaft Buddhas mit dem Kāla- und dem Svabhāva-vāda wird durch die Nachrichten der nordbuddhistischen Texte[1]) zusammen mit der, Aṅg. Nik. III, 69, 9, Pugg. Pañ. IV p. 57/58 und sonst sich findenden Aufzählung „kāla-vādī bhūta-vādī attha-vādī dhamma-vādī vinaya-vādī"[2]) wenigstens wahrscheinlich. Denn dass Buddha diese letzten Ausdrücke auf den frommen Mönch bezieht, der „zur rechten Zeit", „in Übereinstimmung mit den Thatsachen" u. s. w. redet, hat genau so wenig zu sagen, wie wenn er in der genannten Stelle des Mahāvagga (VI, 31) sich selbst einen Akiriya- und Uccheda-vādin nennt, weil er das „Nichtthun" der bösen Thaten und die „Ausrottung" der Leidenschaft anempfehle. Allerdings aber ist denkbar, dass die Kommentare, trotz ihrer Bezugnahme auf alte Quellen, diese oder jene Lehre so schildern, wie sie zu ihrer, nicht zu Mahāvīras Zeit, sich darstellte,[3]) und dies ist der Hauptgrund, weswegen wir, wenn irgend möglich,

---

1) So führt in Buddhacarita IX, 47 fg. (vgl. die chinesische Version im Band XIX der Sacred Books of the East und bes. Beal, Romantic Legend p. 166 fg.!) der Mantrin des Königs, um Buddha zur Umkehr zu bewegen, ihm alle Ansichten vor, die eine Selbsterlösung für unmöglich erklären, nämlich den Svabhāva-, Iśvara-, (Ātma-?), Yadṛcchā-, und eine eigentümliche Art von Karma-vāda, und XVIII, 55 fg. äussert sich Buddha auch über den Kāla-vāda. Übrigens sind diese Lehren sogar schon einer Upaniṣad bekannt: s. S. 43.

2) *Bhūta-vādin* ist der Materialist (Cārvāka); zu *artha-vādin* vgl. die *artha-cintakās* (Eudämonisten, Opportunisten) im ersten Kapitel des Kāmasūtra (I, 2); *dharma* ist Religion und *vinaya* Moral (Anstandslehre).

3) In diesem Sinne dürfte z. B. Malayagiris Polemik gegen den Ātma-vāda aufzufassen sein.

die zu besprechenden Anschauungen bis zu ihrem Ursprung bezw. bis zur Zeit der alten Upaniṣaden zurückverfolgen werden.

Als Akriyā- oder Nāstika-vāda rechnen unsere Kommentare ausser dem Yadṛcchā-vāda den **Materialismus**,[1]) den **Buddhismus** und das **Sāṃkhya**. Von diesen dreien werden wir den ersten zusammen mit den ihm verwandten, wenn auch zum Teil als Kriyā-vāda gerechneten atomistischen Theorien in einem besonderen (dem achten) Kapitel behandeln; der Buddhismus aber ist natürlich wie der Jinismus von der gegenwärtigen Arbeit ausgeschlossen, und was das **Sāṃkhya** betrifft, so bietet das Tripiṭaka nicht eine und der Siddhānta ausser den von Weber besprochenen Namen Saṭṭhitanta und Kāvila,[2]) soviel ich sehe, nur drei Stellen, die mit einiger Sicherheit auf diese Lehre bezogen werden können, nämlich Sūtrakṛt. I, 1, 3, 6: Īsareṇa kaḍe loë, **pahāṇāī** (pradhān'ādi) tathā'vare, „Von Gott ist die Welt gemacht, sagen die einen, von der Urmaterie u. s. w. die anderen“ und Sūtrakṛt. I, 10, 16 und I, 1, 13, wo mit den „kühnen“ Philosophen, die eine unthätige Seele (akiriya āyā, akāraū appā) annehmen, doch wohl in der That, wie die Kommentare behaupten, die Sāṃkhyas gemeint sind, da diese Ansicht (akāraka-vāda, akarmaka-vāda, akriyā-vāda), obschon bereits dem ältesten Vedānta eigen, als Hauptcharakteristikum des Sāṃkhya gilt. Nun wird von einem nachchristlichen Autor[3]) unter den Begriffen, die zu Weltursachen hypostasiert wurden, neben *kāla* und *svabhāva* allerdings auch *pradhāna* genannt, und auch die tibetische Übersetzung eines buddhistischen Sanskṛt-Textes[4]) und sogar die Śvetāśvatara-Upaniṣad[5]) hat in diesem Zusammenhang das Wort für „Natur“ bezw. den Ausdruck *yoni*; aber dies beweist nicht, dass Buddha und Mahāvīra das Sāṃkhya gekannt haben, und das Schweigen der alten Texte sowohl des Jinismus wie des Buddhismus über diesen Punkt und nicht zum wenigsten der Umstand, dass *pradhāna* und *puruṣa* nicht im System der dreihundertdreiundsechzig Darśanas figurieren, zeugen meines Erachtens wenigstens dafür, dass das Sāṃkhya zu jener Zeit und in jener Gegend, wenn überhaupt eine, nur eine äusserst geringe Rolle gespielt hat. Dies ist einer der Gründe, die mich abhielten, im gegenwärtigen Falle das Mahābhārata zu verwerten. Der andere liegt in der Unmöglichkeit, eine spezielle Darstellung des epischen Sāṃkhya zu geben,

---

1) Natürlich konnte ein *cārvāka* auch *yadṛcchā-vādin* sein; aber ebensowohl ist er als *niyati-vādin* u. s. w. denkbar, weshalb wir, den Kommentaren folgend, diese Anschauung für sich behandeln.

2) Weber, Über ein Fragment der Bhagavati, II, 246—48.

3) Varāhamihira, Bṛhat-saṃhitā I, 7.

4) Bçes pai phrin yig (Suhṛl-lekha) transl. by Heinrich Wenzel, Journ. of the P. T. S. 1886. „The aggregates do not arise from desire (? hdod-rgyal), not from time, not from nature (prakṛti), not from themselves (svabhāvät), nor from the Lord (īśvara), nor yet are they without cause“ (V. 50).

5) s. Kap. 6: Iśvara-vāda.

bevor über die Philosophie des Śāntiparvan überhaupt eine eingehende Untersuchung angestellt worden ist. Zu dieser aber hat Prof. Hopkins in hundert Seiten seines ausgezeichneten Werkes eingestandenermassen erst den Grund gelegt.*)

Endlich müssen wir eine Stelle des Rājavārttika (VIII, 1), eines etwa im achten Jahrhundert geschriebenen, höchst ausführlichen Kommentares zu Umāsvātis Tattvārtha-sūtra, hier anführen, in der als Vertreter der besprochenen vier Samavasaraṇa-Gruppen eine grössere Anzahl von Autoritäten genannt werden. Wir finden zahlreiche Namen von vedischen und nachvedischen Gelehrten; ausserdem mehrere Namen, über die uns die brahmanische Litteratur keine Auskunft giebt. Wir meinen nicht, dass die letzteren ernst zu nehmen sind, noch dass die Einreihung der Namen in das genannte Schema uns irgendwelche wichtige Aufschlüsse erteilen kann, glauben aber deshalb diese Liste dem Leser nicht vorenthalten zu dürfen, weil sie in interessanter Weise zeigt, wie weit ein jinistischer Gelehrter in die brahmanische Litteratur einzudringen vermochte. In diesem Sinne lassen wir die Namen nebst den Varianten (auch denjenigen, die sich bei Siddhasena und Haribhadra finden) und einigen erklärenden Bemerkungen hier folgen.

Kokkula[1] — Kāmṭheviddhi[2] — Kauśika[3] — Hariśmaśru[4] — Māmṭhanika[5] — Romaka[6] — Hārīta[7] [8]Muṇḍ'Âśvalāyan[9]'ādīnāṃ kriyāvāda-dṛṣṭīnām**) aśīti-śataṃ.

Marīcikumāra[10] — [11]Kapil'Olūka[12] — Gārgya[13] — Vyāghrabhūti[14] — Vādvali[15] — Māṭhara[16] — [17]Maudgalyāyan'ādīnām akriyā-vāda-dṛṣṭīnāṃ***) catur-aśītiḥ.

Śākalya[18] — Bāṣkala[19] — Kuthumi[20] — Sātyamugri[21] — Rāṇāyana[22] — Kaṇva[23] — Madhyaṃdina[24] — Mauda[25] — Pippalāda[26] — Bādarāyaṇa[27] — Sviṣṭakṛd[28] — Aitikāyana[29] — Vasu[30] — Jaiminy[31] — ādīnām ajñāni-kudṛṣṭīnāṃ sapta-ṣaṣṭiḥ.

Vasiṣṭha[32] — Parāśara[33] — Jātukarṇa[34] — Vālmīki[35] — Romaharṣaṇi[36] — Satyadatta[37] — Vyās'[38] — Ailāputr'[39] — Aupamanyav'[40] — Endradatt'[41] — Âyaḥsthūṇ'[42] — ādīnāṃ vainayika-dṛṣṭīnāṃ dvātriṃśad. —

1., 2. unbelegt. 3. Lehrer des Yajur-veda; Verfasser von Atharva-sūtras. 4., 5. unbelegt. 6. nur in Romaka-siddhānta, dem Namen eines astronomischen Werkes, erhalten. 7. Lehrername im Aitareya-Āraṇyaka; medizinische Autorität; Verfasser von Dharma-sūtras. 8. Verfasser der Muṇḍa-Upaniṣad? 9. °āścalāyana, *P*; °āślāyana, *S* und *p*; °āślāṃghana, *π*; °āśvala, *s*. Verfasser von Śrauta-sūtras. (Nach der Worttrennung von *S* wäre Muṇḍâśvalāyana nur ein Name.)

10. ein in der Jaina-Legende begegnender philosophierender

*) Great Epic, Preface p. X und Kap. III, „Epic Philosophy".

**) In *S* wird diese Klasse als akriyā-vādinas und die nächste als kriyāvādinas bezeichnet.

***) Vgl. die vorige Anmerkung.

Asket. 11. der sagenhafte Stifter der Sāṃkhya-Schule. 12. nach Weber (Ind. Lit. [2], 263) = Kaṇāda, dem Gründer des Vaiśeṣika. °ollaka, *P, S, p*; °olūke, *π*. 13. Lehrer des Sāma-veda, des Atharva-veda, Grammatiker etc. 14. Grammatiker. 15. gemeint ist Vāḍvali; derselbe vermutlich in Mahābh. XIII, 252, wo die Ausgaben Vāduli und Vāhuli bieten. 16. nur bekannt als Name eines weisen Papageis in nordbuddhistischen Erzählungen (übersetzt von Schiefner). 17. Schüler Buddhas, = Pāli Moggalāna.

18., 19. berühmte Veda-Lehrer (Ṛk-saṃhitā). Vaṣkula, *P*; Vaṣula, *S*; Cakula, *p*; Vaśrulaṃ, *π*; Vālkala, *s*; Vatkala, *Pr*. 20. Verfasser eines Smṛti-śāstra (Kauthuma = Schule des Sāma-veda). Kuṣumi, *P*. 21. eine im Veda mehrfach erwähnte Autorität. 22. Gründer einer Sāmaveda-Schule. Nārāyaṇa, *s*; Chāṇāyaṇa, *Pr*. 23. Ṛgveda-Dichter; Gründer einer Schule des weissen Yajus. Kaṇṭha, *P* u. *Pr*; Kava, *S* u. *p*. 24. Gründer der Mādhyaṃdina-Schule des weissen Yajus. Mādhyaṃdina, *s* u. *Pr*; Madhyadina, *p*; Madhyaṃdine, *π*. 25., 26. Lehrer des Atharva-veda. Paippalāda, *s* u. *Pr*; Pippalyāda, *p*; Piṣpelīda, *π*. 27. Verfasser der Vedānta-sūtras. 28. vermutlich Phantasie-Name, = Agni. 29. fehlerhaft für Aitiśāyana, Lehrer der Karma-mīmāṅsā. 30. Ṛgveda-Dichter. 31. Gründer der Karma-mīmāṅsā.

32. berühmter Ṛgveda-Ṛṣi und -Dichter. 33. Lehrername im weissen Yajus und im Sat. Br.; ältester indischer Astronom. 34. statt Jātūkarṇya, Lehrer des weissen Yajus. 35. Lehrer des schwarzen Yajus; Verfasser des Rāmāyaṇa. 36. fehlerhaft für Romaharṣaṇa oder für Raumaharṣaṇi; gemeint ist der bekannte Erzähler der Purāṇa-Texte. 37. unbekannt. 38. berühmter Veda-Lehrer, Verfasser des Mahābhārata, eines Gesetzbuches etc. 39. °Elāputra, *S, p, π*. Offenbar hat der Verfasser an den in Jaina-Erzählungen begegnenden Ilāputra gedacht, kaum an den Nāga Elāpatra. 40. Lehrer des Sāma-veda. 41. unbekannt. 42. Lehrer des weissen Yajus. °sthūla, *P, S* u. *π*.

II. Besonderer Teil: Die einzelnen Systeme.

1. Kāla-vāda.

„Als Yudhiṣṭhira die Herrschaft wiedererlangt hatte und in einem Enkel seine Stammfolge gesichert sah, da schwelgte er mit seinen (nunmehr) den Weltwächtern vergleichbaren Brüdern im höchsten Glück. Aber während sie so ihrem Heim sich widmeten und sorglos an nichts anderes dachten, ging seinen Gang der unsichtbare Kāla (die Zeit), der ewig unwiderstehliche. Als Vidura sein Kommen gewahrte, sprach er zu Dhṛtarāṣṭra:[1]) ‚Schnell, o König, verlass dein Heim! Sieh jenen Schrecken sich nahen, o Herr, vor dem es noch nie einen Schutz gab in der Welt; Kāla ist's, der Erhabene, dem wir alle unterthan. Von ihm ereilt, wird seines Lebens, das ihm so teuer ist, im Augenblick der Mensch beraubt; was helfen dann Schätze, was alle Güter der Welt!'“

Diese Stelle, obwohl einem Texte entnommen, der Kāla nur als magische Kraft Viṣṇus gelten lassen will (Bhāg. Pur. I, 13, 15—19), zeigt sehr deutlich das Motiv, das u. a. besonders dazu geführt haben muss, in der Zeit das absolut höchste Prinzip zu erblicken: es ist die unerbittliche Notwendigkeit, die den Menschen und jede Kreatur aus der Kindheit über das Alter zum Tode leitet, die Erkenntnis des „Sarvaṃ kṣayiṣṇu (Alles ist hinfällig)“.[2]) Zunächst auf die organische Welt beschränkt, wurde sie, durch den Hang des Inders

1) dem blindgeborenen Stammherrn der Kauravas, der nach dem Ende des grossen Bhārata-Krieges mit König Yudhiṣṭhira und seinen Brüdern sich aussöhnte und zusammenlebte. Wie jeder Brahmane war er durch das Gesetz des Manu moralisch verpflichtet, die letzten Jahre seines Lebens in der Waldeinsamkeit philosophischen Betrachtungen zu widmen. Er folgte denn auch der Aufforderung Viduras und kam schliesslich mit seinen beiden Frauen durch einen Waldbrand um. S. Mahābhārata XV.

2) Maitrāyaṇa-Upaniṣad I, 4.

zum Analogieschluss, schon früh auch auf diejenigen Erscheinungen ausgedehnt, die dem primitiven Denken als unveränderlich und feststehend gelten, auf Erde, Sonne, Gestirne, Götter. „Giebt es doch," klagt die Maitrāyaṇa-Upaniṣad, „Vertrocknung grosser Meere, Einstürzen der Berge, Wanken des Polarsterns, Reissen der Windseile [welche die Sternbilder an den Polarstern binden], Versinken der Erde, Stürzung der Götter aus ihrer Stelle!"[1]) Sah man so die ganze Natur in beständiger Umwandelung begriffen, so konnte man durch die Verwechselung von Bedingung und Ursache wohl darauf verfallen, die Zeit, sei es als persönliche Gottheit, sei es als unpersönlichen Weltgrund, zum Prinzip der Dinge zu machen. Dieser Schritt ist verständlich, wenn auch ohne Parallele in der abendländischen Philosophie.[2]) Rätselhaft aber und ungeheuerlich muss es uns erscheinen, wenn trotz der fortschreitenden Entwickelung des philosophischen Denkens diese Vorstellung sich nicht nur halten, sondern sogar zu einem System ausgestalten und Jahrhunderte lang besonders auf die Religion einen Einfluss ausüben konnte, der im Mahākāla des Sivaïsmus (s. unten) noch heute nachklingt. Vielleicht wird der folgende Versuch einer historischen Skizze des Kāla-vāda (wie diese Anschauung in Indien heisst) einiges Licht auf diese Frage werfen.

Beginnen wir unsere Untersuchung mit dem Ṛgveda, so zeigt sich, dass in dieser frühesten, der Spekulation noch wenig geneigten Periode der indischen Geschichte das abstrahierende Denken noch nicht dazu gelangt war, ein Wort zu bilden, das unserem Zeitbegriff genau entspricht. Es ist die Rede von Lebenszeit, von Tagen, Nächten, Monaten, Jahren, niemals aber von der Zeit als solcher. Den Wechsel der Zeiten erklärte man durch das Rad des Ṛta (etwa = Weltordnung), das mit seinen drei Naben (nabhyāni)[3]), zwölf Speichen (arās) oder Reifen (pradhayas) und dreihundertsechzig Pflöcken (śaṅkavas) im Laufe des Jahres einmal um den Himmel sich dreht.[4]) Das Ṛta ist Satzung (dhāman) des Varuṇa (und Mitra), der ausserdem zusammen mit den Ādityas als sein Hüter (gopā) erscheint. Im übrigen bleibt das Verhältnis dieser Ordnung zu den Göttern im unklaren, ähnlich wie das der Moira bei Homer.[5])

---

1) ibid. I, 7; s. Deussen, Sechzig Upaniṣads des Veda.

2) Bei Pherekydes von Syros ist *Χρόνος* nur einer der weltbildenden Faktoren, nicht absolut höchstes Prinzip.

3) Nach Ludwig („Der Rigveda", V, p. 446) sind die Jahreszeiten: Sommer, Regenzeit, Winter gemeint; Deussen denkt zugleich an Erde, Luftraum und Himmel als die drei ineinander steckenden Naben des Sternenrades („Allgemeine Geschichte der Philosophie" I, 1 p. 108 u. 119).

4) Vgl. bes. Ṛgveda I, 164.

5) Vgl. Oldenberg, „Die Religion des Veda", p. 195 fg. Bemerkenswert ist, dass die Namen zweier Ādityas, nämlich Aṃśa und Bhaga, in ihrer Grundbedeutung („Teil, Anteil") mit griech. *Μοῖρα*, *Αἶσα*, lat. Parca zusammentreffen; vgl. auch avest. baγa, aksl. bogŭ, beide = „Gott", sowie aksl. bogatŭ „begütert".

Auf annähernd demselben Standpunkt finden wir die ältere Brāhmaṇa-Litteratur. Zwar ist hier gelegentlich die Rede vom „Vergangenen (, Gegenwärtigen) und Zukünftigen“ (Bṛh. Up. III, 8, 3; IV, 4, 15), zwar erscheint bereits das Wort *kāla:* aber das letztere hat, wie das einzige Mal, wo es im Ṛgveda vorkommt (X, 42, 9), immer nur die Bedeutung der bestimmten Zeit (= ved. ṛtu), und wenn statt von der unendlichen Zeit vom unendlichen Jahr oder den unendlichen Jahreszeiten gesprochen (Śat. Br. IV, 3, 1, 7; Ait. Br. IX, 5) oder wenn als die Ursache des Sterbens das Jahr genannt wird (Śat. Br. X, 4, 3, 1), wenn ferner auch solche Stellen, die von einer Entstehung der Zeit reden (Ṛgv. X, 190, 2; Bṛh. Up. I, 2, 5; Śat. Br. XI, 1, 6, 1), dieselbe nicht anders denn als Jahr, *saṃvatsara*, zu bezeichnen wissen, so werden wir annehmen dürfen, dass es auch in der Brāhmaṇa-Periode ein Wort für die Zeit als solche noch nicht gab. Erst die Maitrāyaṇa-Upaniṣad[1]) zeigt das Aufkommen des Wortes *kāla* neben *saṃvatsara*, indem sie einerseits das Jahr nebst Mond, Sternbildern und Planeten aus der „Sonne, die da auch Zeit heisst“ hervorgehen lässt, andrerseits die Sonne für die Geburtsstätte der Zeit, d. h. des Jahres, erklärt (sūryo yoniḥ kālasya).

Aber doch enthalten bereits die Brāhmaṇas einen beachtenswerten Ansatz zum Kāla-vāda. Er liegt in der, zumal dem Śatapatha-Brāhmaṇa so geläufigen Gleichsetzung des Jahres mit Prajāpati, dem „Herrn der Geschöpfe“, die sich ganz natürlich dadurch erklärt, dass man alles Wachstum der Pflanzenwelt, von der ja auch die Existenz der höheren Organismen abhängt, in erster Linie auf den Wechsel der Jahreszeiten zurückführte. In diesem Sinne erklärt bereits ein spätvedisches Gedicht (Ṛgveda X, 190) das Jahr für den „Herrscher über alles, was die Augen bewegt (viśvasya miṣato vaśī)“. Gleichwohl kommt es dem Denker der Brāhmaṇa-Periode so wenig wie den Sängern des Ṛgveda jemals in den Sinn, die Zeit als Absolutum zu fassen. Sie ist dort immer ein Geschaffenes, Gewordenes. So ist sie Bṛh. Up. I, 2, 4 ein Kind des Hungers oder Todes (aśanāyā, mṛtyu) und der Rede (vāc)[2]), Chānd. Up. IV, 15, 5 der Sonne untergeordnet, Bṛh. Up. III, 8, 4 in den Äther (ākāśa) „eingewoben und verwoben“, Ṛgveda X, 190 aus dem „wogenden Ocean“, d. h. den Urwassern, entsprungen.

Erst der Atharvaveda bietet zwei Hymnen, die mit dieser Auffassung brechen und — zweifelsohne in bewusstem Gegensatz zur vedischen Orthodoxie — die Zeit für das unbedingt Höchste erklären. Hiess es in der erwähnten Stelle des Ṛgveda: „Aus dem wogenden Ocean wurde das Jahr (die Zeit) geboren“, so beginnt Atharv. XIX, 54 geradezu mit den Worten: „Aus der Zeit sind die

1) die zwar in der Hauptsache wohl nachbuddhistisch ist, aber doch manches Ältere überliefert.

2) des blinden Willens und des Intellektes, in schopenhauerscher Sprache.

Wasser entsprungen (Kālād āpaḥ samabhavan)", und Atharv. XIX, 53 erkühnt sich, die Zeit den Vater Prajāpatis, Träger Brahmans und des Parameṣṭhin, ja den Erzeuger Svayambhūs (des Absoluten) zu nennen. In Anbetracht ihrer Wichtigkeit als erste Repräsentanten des Kāla-vāda lassen wir die beiden Lieder in Prosa-Übersetzung hier folgen, ohne uns indessen auf eine Erklärung aller Einzelheiten einzulassen, da dieselbe nebst einer trefflichen metrischen Wiedergabe im ersten Teil von Deussens Allgemeiner Geschichte der Philosophie zu finden ist (p. 210 fg.).

Atharv. XIX, 53. „Kāla fährt dahin als ein Ross mit sieben Zügeln,[1] tausendäugig, alterlos, samenreich; weise Seher lenken ihn;[2]) alle Wesen sind seine Räder (1). Sieben Räder zieht jener Kāla nebst sieben Naben; Unsterblichkeit ist die Achse; all diese Wesen (Dinge) offenbarend[3]) eilt Kāla dahin als erster Gott (2). Ein voller Krug ist Kāla zugewiesen; wir sehen ihn ja, wo immer wir sind; er kommt heran[3]) an alle Wesen; Kāla nennt man ihn, der im höchsten Himmel (thront) (3). Er brachte alle Wesen hervor — er schritt hinweg über alle Wesen; als Vater wurde er ihr Sohn; deshalb giebt es keine höhere Macht als ihn (4). Kāla hat jenen Himmel gezeugt, Kāla auch diese Erdenwelten; in Kāla hat das Vergangene und Zukünftige, hat auch das Gegenwärtige Platz[4]) (5). Kāla hat das Wachstum geschaffen; in Kāla glüht die Sonne; in Kāla sind alle Wesen; in Kāla schaut das Auge (6). In Kāla ist der Wille, in Kāla der Hauch, in Kāla der Name beschlossen; es freuen sich Kālas (d. h. des richtigen Zeitpunktes), wenn sie ihn erlangt haben, alle diese Geschöpfe (7). In Kāla ist Tapas, in Kāla das Mächtigste, in Kāla ist Brahman (neutr.) beschlossen; Kāla ist der Herr des Alls, der da Prajāpatis Vater war (8). Von ihm gezeugt, von ihm geboren hat auch das Tad[5]) in ihm nur Bestand; Kāla, zu Brahman geworden, trägt den Parameṣṭhin (Allerhöchsten) (9). Kāla schuf die Geschöpfe, Kāla zu Anfang Prajāpati; Svayambhū und Kaśyapa sind aus Kāla, Tapas aus Kāla geboren worden (10)."

---

1) Vgl. Ṛgveda I, 164, 2 a: „Sapta yuñjanti ratham eka-cakram, eko aśvo vahati sapta-nāmā", wo nach Deussen (Allg. Gesch. d. Phil. I, p. 108) 1. die sieben himmlischen Hotar's, 2. das Firmament, 3. die Sonne, 4. die sieben Ādityas gemeint sind.

2) „Nur die Weisen sind Wagenlenker, alle andern Wesen sind die passiven Räder", Deussen.

3) Deussen stellt añjan (2 c) und pratyañ (3 c) als „herwärts" und „wegwärts" in Parallele (sa imā viśvā bhuvanāny añjan; . . . . . . pratyañ).

4) „Was war, was sein wird, durch die Zeit
Getrieben muss entfalten sich", Deussen.
Ich ziehe es vor, Sāyaṇa zu folgen.

5) Vgl. Ṛgveda X, 129, 2: „Ānīd avātaṃ svadhayā tad ekam", sowie die Upaniṣad-Formeln „Tat tvam asi", „Tad etad", „Etad vai tad". Unser Autor, der es darauf abgesehen hat, die Brahmanen zu übertrumpfen, sucht alle höchsten Begriffe derselben zusammen, um sie seinem Prinzip unterzuordnen.

Atharv. XIX, 54. „Aus Kāla gingen die Wasser hervor, aus Kāla Brahman (neutr.), Tapas, die Räume; in Kāla geht die Sonne auf, in Kāla geht sie wieder unter[1]) (1). Durch Kāla weht der Wind, durch Kāla ist die Erde gross; der grosse Himmel ist in Kāla beschlossen (2). In Kāla hat Vergangenes und Zukünftiges ein Zauberwort einst geschaffen; aus Kāla sind die Lieder gekommen; der Opferspruch ging aus Kāla hervor (3). In Kāla hat man das Opfer ersonnen, den Göttern zum ewigen Genuss; in Kāla sind Gandharven und Apsaras', in Kāla die Welten gegründet (4). In Kāla ist jener Aṅgiras, ist Atharvan vom Himmel hierher gekommen; diese Welt und die höchste Welt und die heiligen Welten und die heiligen Gesetze (5): alle Welten bezwungen habend durch das göttliche Wort (brahman): so eilt Kāla dahin als höchster Gott (6)."

Wie man sieht, ist es einfach das Prinzip des Werdens, das hier unter dem Namen Kāla als Herr des Weltalls gepriesen wird, ähnlich wie Rohita (Sonnenkraft), Anaḍvah und Vaśā (Zeugungskraft),[2]) und schwerlich hätte Kāla diese Gottheiten überlebt, wäre er nicht zu praktischer Bedeutung gelangt durch seine Verbindung mit der gewaltigen Macht des Fatalismus. Im Mahābhārata, nächst den Veden das älteste Denkmal brahmanischer Kultur, ist dieses Bündnis bereits ein so inniges, dass an vielen Orten *kāla* mit den besonderen Wörtern für Schicksal: *daiva*, *diṣṭa*, *bhāvya*, *bhavitavya* etc. geradezu synonym gebraucht wird. Da aber in anderen Teilen des Riesengedichtes[3]) diese Wörter für sich und mit eigenem Sinn erscheinen, halten wir es für zweckmässig, unserer Betrachtung des epischen Kāla-vāda eine kurze Analyse dieser termini vorauszuschicken, zumal auch die später zu besprechenden Anschauungen des Niyati-, Svabhāva- und Yadṛcchā-vāda dieselbe erfordern.

Im Mahābhārata sind auf Kāla als ihre gemeinsame Bedingung die folgenden Begriffe übertragen worden:

1. Diṣṭa, „das Gewiesene". Dieses Wort erscheint zuerst[4]) in der Bedeutung „Lebensziel", um das dem Menschen erreichbare Alter (von hundert Jahren) zu bezeichnen, dann, im Epos, in dem allgemeinen Sinne des Vorherbestimmten, so VI, 3, 47 in Dhṛtarāṣṭras Äusserung über den Bhārata-Krieg: „Ich glaube, dass dieses längst bestimmt war: ‚Ein Männermorden wird stattfinden'", und I, 228, 22: „Als vorherbestimmt betrachte diesen Untergang des Khāṇḍava

1) Vgl. hiergegen die erwähnte Stelle der Maitrāyaṇa-Upaniṣad (VI, 14): „Die Sonne ist die Wiege der Zeit."

2) Atharvaveda XIII, 2, 39, XIII, 3, 5; IV, 11, 7. 11; X, 10, 30. Vgl. Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1, 209 fg.

3) das nach einer beliebten Schätzung 20 × die Ilias umfasst und die Arbeit mehrerer Jahrhunderte repräsentiert.

4) Atharvaveda X, 3, 16, XII, 3, 55: purā diṣṭāt pur' āyuṣaḥ; diṣṭam no tra jarase ni neṣat.

(-Waldes)". *Diṣṭa* ist natürlich auch das menschliche Handeln, wenn es als die Wirkung früheren Karmans gedacht wird (Yad anyad diṣṭa-bhāvasya puruṣasya svayaṃ-kṛtam, V, 77, 10).

2. Daiva, „göttlich", ist zunächst alles, was die Götter, Dämonen oder Naturkräfte wirken, d. h. Kälte, Hitze, Regen, Hunger, Durst und Krankheit[1]) (V, 77, 9; vgl. Atharv. IV, 26, 7) sowohl wie alles Aussergewöhnliche, Erstaunliche, der Erwartung Widersprechende, z. B. die Entführung der Draupadī (III, 273, 6), die auffällige Vergesslichkeit der Feldherrn (VII, 83, 6), die Niederlage des grossen Kaurava-Heeres (VI, 76, 19 fg.: viparītam idaṃ sarvaṃ pratibhāti). Sodann ist *daiva* gleich *diṣṭa*, wenn das Vorherbestimmte als ein Gottgewolltes, und gleich *karman*,[2]) wenn dieses nicht automatisch wirkend, sondern als göttliche Gerechtigkeit gedacht wird. So bezeichnet III, 31, 35 fg. Yudhiṣṭhira die Früchte des *karman* als Geheimnisse der Götter (deva-guhyāni, rakṣyāṇi devānām) und III, 32, 17 heisst es: „Was immer ein Mensch durch göttlichen Ratschluss (daivena vidhinā) als Vorherbestimmtes (diṣṭaṃ nāma) geniesst, das, o Pārtha, wird Schicksal (daivam) genannt" (vgl. VI, 76, 19: daivam atra purātanam).

3. Haṭha. Dieses Wort, dessen Herkunft noch nicht ermittelt ist, wird III, 32, 13 fg. von *diṣṭa*, *daiva*, *pauruṣa* und *svabhāva*[3]) ausdrücklich unterschieden und als die Erlangung des Unvermuteten erklärt[4]), muss also entweder den Zufall oder die unerklärliche Notwendigkeit bezeichnen. Da die beiden Begriffe sich aufs engste berühren, kann es nicht Wunder nehmen, dass überall, wo das Wort begegnet, in der That beide Auslegungen möglich sind (vgl. bes. XII, 32, 12 u. 19; 177, 10 – 12).[5])

4. Bhāvya, bhavitavya, „was eintreffen muss", drückt ganz allgemein, d. h. ohne Rücksicht auf die causa movens, den Begriff des Notwendigen aus.

5. Vidhi, vidhāna, vihita ist das Vorgeschriebene, Angeordnete, mit dem Nebenbegriff des Gesetzmässigen.

---

1) Vgl. Suśr. I, 89, 18 u. II, 396, 9, wo es von den Krankheiten heisst, sie seien daiva-bala-pravṛttāḥ.

2) Vgl. den bekannten Spruch: „Pūrva-janma-kṛtaṃ karma tad daivyam iti kathyate", Hitop. Einl. 32. Dagegen wird in den Dharmaśāstras *daiva* von *pūrvakṛta* (*paurvadaihika*) getrennt, so Manu VII, 166, XI, 47 und Yājñ. I, 348.

3) *diṣṭa* ist hier gleich *daiva* (s. oben), *pauruṣa* das freie Handeln, *svabhāva* die Naturanlage.

4) vgl. Nīlakaṇṭha: Acintitasyâtarkitasya ca lābho haṭhaḥ.

5) Lehrreich vor allem ist die Geschichte des Maṅki (XII, 177) von dem Kamel und den beiden Stieren. Hier liegt, wie V. 11 erklärt, ein *kākatālīya* (s. hinten sub Yadṛcchāvāda), d. h. ein reiner Zufall, vor. Dennoch ruft Maṅki aus „Imaṃ paśyata saṃgatyā mama daivam upaplavam!" Man beachte übrigens, dass die Adverbien haṭhena und haṭhāt in der klassischen Litteratur stets „mit Zwang, notgedrungen" bedeuten.

6. Bhāgadheya, „sors“, ist der Anteil (auch Plur.: bhāgadheyāni) des Einzelnen am Glück und Unglück der Welt, das alte *bhaga* (S. 18 Anm. 5).

Dass alle diese Begriffe ineinander übergreifen und daher selbst ohne die Vermittelung von Kāla allmählich synonym werden mussten, liegt auf der Hand. Sie werden denn auch von dem späteren Daivapara unterschiedslos für dieselbe Sache verwendet.

Nach dieser Abschweifung schreiten wir nunmehr zur Darstellung des epischen Kāla-vāda, einer insofern nicht leichten Aufgabe, als das Material hierzu über das ganze Epos verstreut ist und folglich den verschiedensten Zeiten angehören kann. Immerhin sind es nur einige Abschnitte, die speziell vom Kāla-vāda handeln, und auf diese wird sich naturgemäss, unter gelegentlicher Heranziehung sporadischer Äusserungen, unsere Darstellung beschränken. Wir meinen die Adhyāyas 223/25, 227/28, 25 (V. 5—16), 28 (V. 18 bis 44) und 33 (V. 14 fg.) des zwölften Buches (Śānti-parvan).

Adhy. 223 bis 225 enthalten eine Unterredung Indras mit dem gefallenen Dämonenfürsten Bali. Letzterer, ehedem mächtiger als die Götter, ist jetzt als Esel verkörpert und muss mit einer leeren Hütte als Wohnung vorlieb nehmen. Dort findet ihn Indra, der gerade auf dem Rücken seines Elephanten Airāvata eine Erdenfahrt macht, und fragt ihn, ob er sich nicht unglücklich fühle. Bali verneint die Frage. „Vergängliches erblicke ich hier, dem Gesetze des Zeitumlaufs Unterworfenes. Deshalb, o Śakra, klage ich nicht. Denn alles dieses hat ja ein Ende (5). Endlich sind auch diese Leiber der Wesen, o Fürst der Götter! Deshalb, o Śakra, klage ich nicht. Habe ich doch nicht verschuldet, was ich leide! (nâparādhād idaṃ mama) (6)“ u. s. w. Mit einer ganz ähnlichen Exposition beginnt Adhy. 226, nur dass hier an Stelle des Bali ein anderer Dämonenfürst, Namuci, erscheint und von einer Eselsverkörperung nicht die Rede ist. Adhy. 227 erzählt dann, aber mit grösserer Ausführlichkeit (212 gegen 126 Ślokas), die Geschichte von Indra und Bali noch einmal. Ich denke, dass uns hier in der That, wie Bhīṣma angiebt, eine alte Legende (itihāsaḥ purātanaḥ) vorgetragen wird, und zwar in zwei Versionen, von denen die kürzere und zuerst erzählte die ältere ist.[1]) Was Adhy. 226 betrifft, so ist derselbe meines Erachtens nur durch seine äussere Ähnlichkeit zu diesen Stücken hierher gelangt. Er verkündigt eine Art Prädestinationstheorie und nennt nicht ein einziges Mal das Wort *kāla*, obschon er zum Kāla-vāda nicht eigentlich im Widerspruch steht. Adhy. 25 endlich steht der Ansicht Balis ziemlich nahe, während 28 (Aśmagīta) *kāla* schon unbedenklich mit *bhavitavya*, *diṣṭa* etc. gleichsetzt[2])

---

1) Auf die sektiererischen Stellen der zweiten kommen wir noch zu sprechen.

2) Keine solche Identifikation begegnet in unseren beiden Haupttexten. Auch III, 273, 6 scheint noch einen Unterschied zu machen zwischen *kāla*, *daiva* und *bhavitavya*, und in der mehrfach genannten Erklärung der verschiedenen Schicksalsbegriffe in III, 32 ist gar von *kāla* noch nicht die Rede.

und 33 den Versuch macht, den Kāla-vāda mit der Karman-Theorie in Einklang zu bringen. Nach alle dem scheint es am zweckmässigsten, der folgenden Auseinandersetzung des epischen Kāla-vāda die Lehre Balis in ihrer älteren Form zu Grunde zu legen und von sonstigem Material nur heranzuziehen, was sich mit ihr widerspruchslos vereinigen lässt.

Beginnen wir mit der Frage nach der Natur von Kāla. Ist Kāla, wie z. B. bei den Jainas[1]), eine Substanz oder nicht, und ist er wirklich das absolut höchste Prinzip oder nur, vergleichbar der Māyā des Vedāntin, eine dem Absoluten auf unerklärliche Weise inhärierende schöpferische Kraft (śakti)? Die zweite Frage zunächst ist mit Nein zu beantworten. Dass im späteren Epos Kāla des öfteren mit Māyā und Prakṛti direkt identificiert wird, kann nicht Wunder nehmen; unser Haupttext aber feiert Kāla in völlig unzweideutiger Weise als den Inbegriff alles Göttlichen: „Dem man durch Laufen nicht entgehen kann, dem man auch stehend nicht entgeht:[2]) ihn wahrzunehmen sind die fünf Sinne nicht genug. [3])Einige nennen ihn Agni, einige Prajāpati; die Jahreszeiten, Monate und Halbmonate, Tage und Nächte, Vormittag, Nachmittag und Mittag wieder andere; den Augenblick auch nennt man ihn. So nennt man mit vielen Namen ihn, der nur einer ist.[3]) Ihn, in dessen Gewalt dieses Weltall ist, erkenne als Zeit!" (224, 51—54)[4]) und auch sonst wird Kāla ausdrücklich als „ohne einen Herrn" (anīśa), „ohne Vater und Mutter" bezeichnet (227, 93; 33, 17). Andererseits zeigt sich, dass diese Theorie über Kāla in abstracto nichts Bestimmtes zu sagen weiss,[5]) sich vielmehr damit begnügt, den Zeitbegriff, sei es in theïstischer oder in pantheïstisch-materialistischer Weise, zu versinnbildlichen. So erscheint die Zeit sowohl als die göttliche Ordnung (vidhir divyaḥ), das ewige Gesetz (dharmaḥ sanātanaḥ), der Lenker und Züchtiger (śāstar), der Schöpfer (dhātar) wie auch als „das furchtbare, geheimnisvolle, stets gegenwärtige, unvergängliche Feuer" (227, 91),[6]) das die Wesen erzeugt

---

1) Dhammo ahammo āgāsaṃ davvam ikkikam āhiyam;
aṇaṃtāni ya davvāṇi kālo puggala-jaṃtavo.
(Gutes, Böses und Raum [Äther] werden für je eine Substanz erklärt, für unzählige Substanzen dagegen Zeit, Körper und Seelen).
Uttarādhyayana XXVIII, 8.

2) Ein Upaniṣad-Gedanke.

3) Vgl. das Puruṣa-Lied des Ṛgveda (I, 164, 46).

4) Hiermit ist der vorhergehende Passus (46—50) nur zu vereinigen, wenn man ihn wie Nīlakaṇṭha versteht (kāl'ākhyaṃ brahma) oder als die Mitteilung einer fremden Meinung auffasst (āhur), die zwar ein unveränderliches Sein annimmt, aber doch alles Geschehen auf Bhagavān-Kāla zurückführt. Endlich wäre es auch denkbar, dass eine spätere Hand hier thätig gewesen ist.

5) Kālaḥ kāle nayati mām „Die Zeit führt mich in der Zeit" (227, 29) ist, soviel ich sehe, die einzige, kaum ernst genommene Äusserung, in der das Kardinalproblem des systematischen Kāla-vāda, das Verhältnis der empirischen zur metaphysischen Zeit, sich zeigt.

6) Ich lese 'kṣare statt kṣare.

und auffrisst (sūte câtti ca prajāḥ, 232, 41; 239, 19), als das grosse Wasser, in dem alles schwimmt, in dem die Menschen wie Blasen entstehen und zerplatzen (27, 30) und zu dem die *svabhāvās* (Naturkräfte) sich wie Strömungen, der *dharma* wie ein Eiland und das Veda-Wissen wie ein Schiff verhalten (236, 13). Aber „wie dieses All versinkt in dem abgrundlosen Zeitocean mit seinen Riesenkrokodilen Alter und Tod, das versteht kein Mensch“ (28, 44).

Beliebt vor allem ist hier wie später der Vergleich der Zeit mit dem Feuer. Wie von letzterem die Speise oder das Brennholz, so wird die Welt von der Zeit „gargekocht“ und „verbrannt“.[1]) Auch Schöpferin ist natürlich die Zeit; doch besteht ihre Thätigkeit als solche nur in dem Vereinigen der unzerstörbaren fünf Elemente: Erde, Licht (jyotir), Äther, Wasser, Wind. Wie bei Empedokles ist offenbar auch hier das physische Geschehen nichts als „Mischung“ und „Auflösung von Gemischtem“.[2]) Thöricht, heisst es, sei der Mann, der da glaube, er könne töten oder getötet werden; „Verbranntes nur wird wieder verbrannt, Getötetes wieder getötet, längst Vernichtetes wieder vernichtet“ (224, 20).

Und wie die Elemente (Materie), so sind auch die Seelen, obwohl nicht von Kāla erschaffen,[3]) dennoch in seiner Gewalt. Ihre Wanderung folgt seiner „göttlichen Ordnung“, seinem „ewigen, allgerechten Gesetz“ (purānạh śāśvato dharmaḥ sarva-prāṇabhṛtāṃ samaḥ), das in bestimmtem Wechsel (paryāya-dharmeṇa) jedem Sterblichen das gleiche Mass von Glück und Unglück zu teil werden lässt. „Entstehen und Vergehen ...... alles steht fest (pratiṣṭhitam) ..... folgt der Regel (vidhānam anuvartate). Sitzen, Liegen, Gehen, Stehen, Essen, Trinken: alles ist dem Menschen durch die Zeit bestimmt (niyatam) (28, 19—21). Aber keine planmässige Weltentwicklung kennt diese Theorie, sondern nur ein beständiges Rollen des Schicksalsrades, eine ewige Wiederkehr aller Dinge. Warte nur, sagt Bali dem spottenden Indra, es kommt eine Zeit, in der wieder eine grosse Schlacht zwischen Göttern und Dämonen stattfinden und mich, wie einstmals, zum Herrscher der Welt machen wird. „Durch den Wechsel (paryāyeṇa) allein bist du zur Śakrawürde gelangt, o Śakra, nicht durch dein Thun“ (225 Ende; 227, 28).

Was für die Praxis aus solchen Anschauungen folgt, liegt auf der Hand. Ist es Kāla, der alles vollbringt, vom Grössten bis zum

---

1) Kālaḥ pacati bhūtāni kālaḥ saṃharati prajāḥ
kālaḥ supteṣu jāgarti kalo hi duratikramaḥ.
„Die Zeit bringt die Wesen zur Reife, die Zeit rafft dahin die Geschöpfe, die Zeit wacht über den Schlafenden; der Zeit kann niemand entfliehen“ ist der von Späteren bei Nennung des Kāla-vāda unweigerlich zitierte Vers.

2) *Φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων*
θνητῶν οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή
ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων.

3) In 223, 7 muss mit *jīvitam* das physische Leben gemeint sein, da eine Ablehnung der individuellen Unsterblichkeit gegen V. 12 desselben Kapitels und gegen die Rahmenerzählung verstösst.

Geringsten, so wird der Weise in sein innerstes Ich[1]) sich zurückziehen und wie ein unbeteiligter Zuschauer das Naturtreiben an sich vorüberziehen lassen. „Unbewegt wie der Himālaya“ wird er Glück und Unglück, Sieg und Niederlage mit demselben Gleichmut hinnehmen, stets eingedenk der grossen, „schwer zu gewinnenden“ Erkenntnis: „Nicht ich bin der Thäter (Nâhaṃ kartā)“.[2]) Hier findet denn auch die den Stoikern vorgeworfene und von ihnen mit Mühe abgelehnte „ignāva ratio“ ihren offenen Ausdruck: Niemand, heisst es, habe sich etwas zuzuschreiben, weder im Guten noch im Bösen, und alles Leid rühre lediglich her von der Wahnidee des eigenmächtigen Ich. Da der Handelnde erschaffen und also unfrei sei,[3]) da überhaupt alles von Kāla bewirkt werde: „wer sollte gegen wen sich versündigen können! (kaḥ kasyêhâparādhyati; 139, 49)“. „Nicht ich bin der Thäter, nicht du bist der Thäter; Thäter ist stets nur der mächtige (Kāla); was mich zur Reife bringt, gleichwie die Frucht am Baume, das ist jener Kāla“ (227, 85). „Kāla ist der Handelnde und der Wandelnde: alles andere ist Nichtursache (sarvam anyad akāraṇam)“ (227, 73). Auch Śrī, die Glücksgöttin, wird folgerichtig nur als Begleiterscheinung Kālas gefasst. Sie selbst erklärt (225, 10): „Nicht Dhātar noch Vidhātar[4]) bestimmen mich irgendwie; Kāla allein ist mein Herr, o Śakra,“ und sie verlässt Bali, in dem sie so viele Jahrhunderte gewohnt, als er, „von der Zeit gedrängt“,[5]) den Pfad der Tugend verlässt.

Natürlich hat eine so zweifelhafte Zulassung der Karman-Lehre der Orthodoxie Späterer nicht mehr genügt und allerlei Versuche ins Leben gerufen, *karman* und *kāla* in besseren Einklang zu bringen. So wird XII, 33 Kāla zum Zeugen und Richter der menschlichen Werke (karma-sākṣin) erhoben oder vielmehr erniedrigt und der grosse Bhārata-Krieg, mirabile dictu, für ein blosses Mittel Kālas, die früheren Werke der Krieger zur Reife zu bringen, erklärt, und XIII, 51—56 erscheint der klagenden Mutter eines durch Schlangenbiss umgekommenen Kindes Mṛtyu, der Tod, um die Schuld auf

---

1) dessen erkennende Thätigkeit ausserhalb des mechanischen Kausalnexus steht und, wie im Sāṃkhya, überhaupt nicht als Thätigkeit gilt.

2) „Ubi nil vales, ibi nil velis,“ Geulinx. Wie man sieht, ist diese Idee eine ganz natürliche Folge der fatalistischen Weltanschauung und nicht notwendig dem Sāṃkhya entlehnt.

3) Yadi kartā bhavet kartā na kriyeta kadācana;
yasmāt tu kriyate kartā tasmāt kartā'py anīśvaraḥ, 227, 34; vgl. 28, 26: „Was einem bei seiner Geburt bestimmt war, auf der Brücke wandelt er“.

4) Vgl. Appendix I, p. 58.

5) kālenôpanipīḍitaḥ, 225, 14; vgl. 223, 1: kāla-daṇḍa-viniṣpiṣtas „vom Stocke der Zeit niedergeschlagen“ und 236, 12: kālam abhyudyataṃ paśyen nityam atyantamohanam.

Kāla zu schieben,[1]) worauf dann Kāla erklärt, dass er stets und überall nur durch das Karman des Menschen sich bestimmen lasse.

Hiermit nehmen wir Abschied vom Epos und wenden uns zum systematischen Kāla-vāda. Diese etwas kühne Bezeichnung findet ihre Begründung darin, dass wir aus den durch Malayagiri im Kommentar zur Nandī überlieferten Zitaten auf das derzeitige Vorhandensein eines speziellen Lehrbuches des Kāla-vāda zu schliessen genötigt sind. Leider sind die Nachrichten über dieses System — ausser dem Nandī-Kommentar kommt allein noch die Ācāra-ṭīkā mit einer kurzen Notiz in Betracht — so spärlich, dass man Bestimmteres, zumal über die Durchführung des Prinzips im einzelnen, daraus nicht entnehmen kann. Was sich erkennen lässt, ist dieses: dass man sich abmühte, für die Zeit als Absolutum eine treffende Definition zu finden[2]) und die dabei notwendig sich ergebenden Widersprüche durch allerlei verzweifelte Operationen zu heben suchte. Gegenüber den epischen Vorstellungen ist dies gewiss ein Fortschritt; aber die Beweisführung ist doch noch so naïv, dass man kaum umhin kann, den Ursprung dieser Ideen in eine frühe Zeit zu verlegen, wenn auch die Heftigkeit und verhältnismässige Ausführlichkeit, mit der Malayagiri dieses „kindliche Gerede" und „Geschwätz eines sinnlos Betrunkenen" bekämpft, die Vermutung nahe legt, dass man selbst zu seiner Zeit noch solche Argumente vorzubringen gewagt habe. Jedenfalls können wir unter den genannten Verhältnissen dem Gegenstand kaum anders gerecht werden, als wenn wir die Notiz Śīlāṅkas und die erwähnten Zitate — es sind nur zwei — in der Form des Originals hier mitteilen und vorher eine Übersicht geben über die Polemik M.'s, da letztere einen Rückschluss gestatten möchte auf die Natur dieser seltsamen Doktrin, die vollkommen verständlich erst werden wird, wenn wir über die ganze Entwickelung des Zeit- sowie des Raumbegriffes in Indien eine eingehende Darstellung haben.

M. stellt die Alternative, dass die Zeit entweder ein „Einheitliches, Ewiges, Allgegenwärtiges" oder ein „durch die Sekunden u. s. w. Veränderliches" sein müsse. Im ersten Falle sei man genötigt, die Priorität und Posteriorität (pūrvatva, aparatva) einer „anderen Zeit" zuzuschreiben, womit, da ja auch diese zur absoluten Zeit in Beziehung gesetzt werden müsse, ein regressus in infinitum entstände; oder man entschlösse sich mit anderen zur Annahme von „Begleitern" (sahacāriṇas, *ξυναίτια*),[3]) von denen die Bezeichnungen „früher" und

---

1) Vgl. XII, 149, 32: „Wisse, o Rechtskundiger, dass ich der Tod bin. In eigener Person bin ich gekommen, um im Auftrage Kālas (kālena codito) dich, o Brahmane, von hier fortzuholen."

2) Schon die beiden atharvischen Zeithymnen scheinen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft von der absoluten Zeit zu trennen (XIX, 53, 5; 54, 3); vgl. auch S. 24 Anm. 5.

3) Vgl. Sarvadarśanasaṃgraha[1] p. 10 („sahakāriṇas"). Die Denkunmöglichkeit einer aktuellen Substanz führte zur buddhistischen Lehre von der

„später“ auf die Zeit übertragen würden,[1]) was einem circulus vitiosus gleichkäme, indem von der Priorität etc. der Zeit auf die der „Begleiter“ und umgekehrt geschlossen würde. Im zweiten Fall aber müsste, wenn die Zeit alleiniges Erklärungsprinzip alles Geschehens bleiben sollte, in der gleichen Jahres- und Tageszeit überall das Gleiche sich ereignen, was den Thatsachen widerspräche.[2])

Sīlāṇka definiert in der Ācāraṭīkā im Sinne des Kāla-vāda die Zeit wie folgt: „Sie ist übersinnlich; fähig, zugleich die lange und die kurze That zu offenbaren;[3]) die Ursache des Bestehens von Kälte, Hitze und Regen; in den Sekunden, Minuten, Stunden, Nachtwachen, Tagen und Nächten, Halbmonaten, Monaten, Jahreszeiten, Halbjahren, Jahren, Yugas, Kalpas, Palyopamas, Sāgaropamas, Utsarpinis und Avasarpinis[4]) verkörpert; die Form (rūpa) der Thätigkeit aller Dinge u. s. w., der wiederkehrenden, vergangenen, zukünftigen und gegenwärtigen.“

Die beiden Zitate des Nandi-Kommentators endlich lauten: 1. „Ohne die Zeit gäbe es keine gute noch böse Geburt;[5]) was immer geboren wird in der Welt, das hat wahrlich jene zur Ursache. Auch sieht man nicht ausser der Zeit die Bohnenreife, selbst wenn Kessel u. s. w. in der Nähe sind; deshalb ist sie jener zuzuschreiben. Wäre die Zeit nicht, so wären auch Geburt u. s. w. ohne Regel,[6]) da sie durch die blosse Existenz einer von anderen angenommenen Ursache eintreten müssten.[7]) Die Zeit bringt die Dinge zur Reife, die Zeit rafft die Geschöpfe dahin; die Zeit wacht über den Schlafenden; der Zeit kann niemand entfliehen.“ 2. „Was mit der früheren Zeit u. s. w. in Verbindung steht, das hat Teil an der Bezeichnung „früher“ u. s. w.; die Priorität und Posteriorität (aber) kommen von ihrer (der Zeit) Natur, nicht anderswoher.“[8])

Momentvernichtung (s. hinten p. 56) auf der einen, zur vedāntischen Māyā-Theorie auf der andern Seite.

1) „Wie etwa Tribünenbänke schreien (Beifall jauchzen; indem die darauf sitzenden Personen es thun)“ ist M.'s ironische Erklärung.

2) Eine einfachere Widerlegung giebt Ānandagiri im Unterkommentar zur Māṇḍūkyakārikā (II, 24): „Wäre die Zeit ein Einheitliches, so könnte es keine Sekunden u. s w. geben; und ist sie ein Vielheitliches, so kann sie nicht absolut sein.“ Vgl. auch Śaṅkaravijaya 46: 'Kālasya brahmatvam . . . . atyantam agrāhyam . . . . tasya janyatva-darśanāt sāvayavatvāt.'

3) yugapac cira-kṣipra-kriyā'bhivyaṅgyo.

4) S. Appendix I, p. 61.

5) ex conj.: garbhavāsa-śubh'ādikam; Ed. u. MS. haben °vāla°.

6) „Kindheit, Knaben-, Jünglings-, Mannes- und Greisenalter: alle diese sind nur denkbar durch die Verteilung bestimmter Zeiten (pratiniyata-kāla-vibhāge),“ M.

7) M. erklärt: „Atha ‚pareṣṭa-hetu-sadbhāva-mātrād‘ iti parābhimata-vanitā-puruṣa-saṃyog'ādi-mātra-rūpa-hetu-sadbhāva-mātrād eva.“

8) „So kommt es,“ sagt M., „dass, weil er mit einer früheren Zeit verbunden war, der König Bharata früher lebte, und Rāma u. s. w. später, da diese mit einer späteren Zeit in Verbindung waren.“

Hierzu möchte ich noch den charakteristischen, von Bhaṭṭotpala im Kommentar zur Bṛhatsaṃhitā (I, 7) überlieferten Vers stellen: „Eine ewige, einheitliche, allgegenwärtige Substanz, das Mass aller Handelnden, (aber selbst) von der Thätigkeit verschieden: so beschreiben die einen die Zeit; als die Bewegung der Sonne, Planeten und Fixsterne andere; vielheitlich durch die Verschiedenheit der Perioden (? āvṛtti-bhedena) wissen die Zeitverständigen (Astronomen) die Zeit.“

Der Kāla-vāda hat sich, in der systematischen sowohl wie in der unsystematischen Form, als sehr langlebig erwiesen. Eine wie bedeutende Macht er z. B. noch im sechsten Jahrhundert gebildet haben muss, ersieht man daraus, dass ihn Varāhamihira († 587 p. C.) in dem Eingang seines berühmten Werkes so angesehenen Systemen wie dem Sāṃkhya und dem Vaiśeṣika an die Seite stellt.[1]) Aber nicht sowohl die Philosophie als vielmehr die Religion ist von ihm beeinflusst worden, wie wir am Śivaïsmus und am Viṣṇuïsmus hier noch in Kürze zeigen wollen.

Was zunächst den Śivaïsmus betrifft, so ist seine Verbindung mit dem Kāla-vāda so wenig auffallend, dass man sich vielmehr wundern müsste, wenn er aus demselben kein Kapital geschlagen hätte. Man erwäge die folgenden Beziehungen: 1. Agni wird schon in den Brāhmaṇas von Rudra-Śiva kaum mehr getrennt, und Agni ist, wie wir sahen, das beliebteste Symbol der Zeit; 2. Śiva ist der Zerstörer, „der Gott, der das Töten liebt,“ schon in der vedischen Zeit (Ait. Br. III, 34), und ebenso früh ist das „Jahr“ der Tod (Śat. Br. X, 4, 3, 1); 3. Śiva ist der „Schwarze“ = nīla, śyāma, kāla (: κηλίς, cālīgo); kāla aber ist auch das (etymologisch nicht erklärte) Wort für Zeit.[2]) Diese Beziehungen, wenigstens die erste und dritte, müssen bereits dem Autor von Mahābh. XII, 227 vorgeschwebt haben, wenn er V. 80 von dem „Zeitfeuer“ und der „Zeitfessel“ redet und weiter (V. 81) Bali von Kāla sagen lässt: „Das ist ja der schwarze Mann, den die Welt nicht überwinden kann; vor mir steht er, der Schreckliche, der mich gebunden hat, wie man ein niederes Tier mit einem Strick fesselt.“[3]) So ist denn Śiva zum „Grossen Kāla“ geworden, und auch seine Gemahlin, die blutdürstige Durgā oder Kālī, ist zum Kāla-vāda in Beziehung getreten, wie u. a. Mārk. Pur. 81, 55 zeigt, wo es von ihr, geradeso

---

1) Für die Behauptung verschiedener Kommentatoren, dass der Kālāvāda die gewöhnliche Weltanschauung der Astronomen und Astrologen sei, bietet der Śaṅkaravijaya eine Illustration in der Debatte des grossen Vedānta-Lehrers mit dem prahlerischen Kṣapaṇaka (Kap. 27 u. 46). Beachtenswert ist ferner, dass bei Vātsyāyana (Kāmasūtra II, 21) die kālakāraṇikās auf die Bali-Legende sich berufen, sowie die Erwähnung der kālacintakās und kālavidas in Gauḍapādas Māṇḍūkyakārikā (I, 8; II, 24).

2) Sollte der Begriff „Zeit“ bei *kāla* sich aus dem älteren „der Schwarze, Finstere, Todesgott“ entwickelt haben?

3) Ayaṃ sa puruṣaḥ śyāmo lokasya duratikramaḥ;
baddhvā tiṣṭhati māṃ raudraḥ paśuṃ raśanayā yathā.

wie Mahābh. XII, 232, 41 von der Zeit, heisst, dass sie die Welt erschaffe und verzehre.

Weniger in die Augen springend, aber doch unverkennbar ist der Einfluss des Kāla-vāda im Viṣṇuïsmus. Hier werden (Viṣṇu-Pur. I, 2) vier Erscheinungsformen des höchsten Wesens unterschieden: Pradhāna (Urmaterie), Puruṣa (Geist), Vyakta (sichtbare Materie) und Kāla (Zeit), und diese Trennung scheint wenigstens im Viṣṇu-Purāṇa einigermassen durchgeführt. Hingegen im Bhāgavata-Purāṇa, dem bei weitem beliebtesten Textbuch der Viṣṇuïten, lässt Viṣṇu alles durch Kāla ausführen, und es fehlt selbst nicht an Stellen, die Viṣṇu geradezu Kāla nennen oder gar von Kāla wie von einer unabhängigen Macht sprechen (I, 6, 9; 8, 28; 9, 14; 13, 16 fg. etc.). Auch in den späteren Upaniṣaden wird Viṣṇu vielfach geradeso wie Śiva mit Kāla direkt identifiziert.[1])

Als ein Beispiel für die Stellung der brahmanischen Philosophie zum Kāla-vāda sei zum Schluss noch die Maitrāyaṇa-Upaniṣad genannt, die im sechsten Prapāṭhaka offenbar auf eine Vermittelung des neuen Glaubens mit der orthodoxen Upaniṣad-Lehre hinzielt. Man vergleiche: „Wer die Zeit als das Brahman verehrt, vor dem weicht die Zeit weit zurück," „Aus der Zeit entstehen die Wesen, aus der Zeit gewinnen sie Wachstum, in die Zeit kehren sie zurück; die Zeit ist die formlose Form (mūrtir amūrtimān)" (14) mit der unmittelbar folgenden Erklärung: „Zwei Körper wahrlich hat das Brahman: die Zeit und die Nichtzeit. Was da früher ist als die Sonne, das ist die Nichtzeit, die unteilbare; aber was die Sonne und die Gestirne sind,[2]) das ist die Zeit mit Teilen (kālaḥ sakalaḥ)" sowie dem Schlussvers „Die Zeit bringt alle Wesen zur Reife in ihrem grossen Selbst; worin aber die Zeit heranreift, wer den kennt, der ist ein Vedakenner" (15).

2. Svabhāva-vāda.

Dass alle Dinge kraft ihrer eigenen Natur (svabhāva-vaśāt) entständen, ist die Behauptung der Svabhāva-vādinas, und zwar wird, wie uns Śīlāṅka[3]) erklärt, unter *svabhāva* im besonderen verstanden „Die Anlage eines Dinges zu einer seinem Wesen entsprechenden Entwickelung" (vastunaḥ svata eva tathā-pariṇati-bhāvaḥ). „So nämlich," heisst es, „wird aus dem Thon ein Topf, aber keine Matte etc., und aus den Fäden eine Matte, kein Topf etc.", und auch das beliebte Bild von der Mudga-

1) So heisst es Nṛsiṃhapūrv. IV, 3 von Viṣṇu „Der da Nṛsiṃha .... und der da Kāla ist" und ebenso Atharvaśiras 2 von Śiva: „Der da Rudra .... und der Kāla ist."

2) ādity'ādyaḥ; „was mit der Sonne anfing", Deussen.

3) Ācāraṭīkā I, 1, 3.

Bohne, die nicht durch Kessel, Brennholz, Zeit[1]) u. s. w., sondern ganz allein durch ihre Natur zur Reife käme, muss wieder herhalten.

Dies ist, nach Mādhava, Bhaṭṭotpala, Śīlāṅka u. a., die Ansicht der Cārvākas, die, geradeso wie die europäischen Materialisten auf die Frage, wie die Mannigfaltigkeit der Welt zustande komme, die wohlfeile Antwort „Von selbst" (svabhāvāt) immer bereit hatten. Dass aber die im Siddhānta genannten Svabhāva-vādinas keine Cārvākas waren, beweist der Umstand, dass sie zu den Kriyā-vādinas gerechnet werden. Sie müssen mindestens die Seelenwanderung anerkannt haben. Wie sie sich jedoch die Seele dachten, wie den Svabhāva, wie das Verhältnis der natura naturans zur natura naturata: diese Fragen können wir leider nicht entscheiden, da unsere Texte uns hier im Stiche lassen. Aber die Widerlegung Malayagiris sowohl wie einige der überlieferten Verse machen den Eindruck, als habe man zum Teil oder in gewisser Hinsicht auf die Vielheit der Naturkräfte zu gunsten eines einzigen, allgegenwärtigen Svabhāva verzichtet, und es ist somit wahrscheinlich, dass wir es hier mit einem Vorläufer jenes nepalesisch-buddhistischen Svabhāva-vāda zu thun haben, über den Hodgson in seinen Essays (London 1874) einige Mitteilungen macht. Es wird daselbst im wesentlichen Folgendes ausgeführt.

Hauptcharakteristika des Svabhāva-vāda sind 1) Leugnung der Immaterialität und 2) Behauptung der unendlichen Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen. Die Welt regiert sich selbst durch die *svabhāvās*, d. h. die ihr immanenten, unbewusst zweckthätigen Naturkräfte, und schwankt in gesetzmässigem Wechsel beständig hin und her zwischen *pravṛtti* und *nirvṛtti*,[2]) den Zuständen der zunehmenden Verdichtung und Verdünnung der Materie.[3]) Hiervon weicht die Anschauung der sog. Prājñika-svābhāvikas dadurch ab, dass sie die *svabhāvās* als transcendente Prototypen der Erscheinungswelt und in ihrer Vereinheitlichung als höchste

---

1) In einem Kommentar zum Pūja-kāṇḍa der Rakṣā Bhagavatī wird mehrfach von dem „in der Zeit arbeitendem Svabhāva" gesprochen (Hodgson, Essays p. 76).

2) Diese Schreibung beruht wohl auf einem Irrtum. Wir haben pravṛtti und nivṛtti (Entwickelung und Rückbildung); ausserdem nirvṛti, nirvṛtti „Vollendung".

3) Vielleicht liegt diese Meinung auch in dem von Śīlāṅka überlieferten, Bhagavadgītā XIII, 27 nachgebildeten Vers:

> Svabhāvataḥ pravṛttānāṃ nivṛttānāṃ svabhāvataḥ |
> nâhaṃ kartē'ti bhūtānāṃ yaḥ paśyati sa paśyati ||

sowie in den Worten, mit denen Mahābh. XII, 222, 14 (s. S. 32) der Svabhāva-vādin Prahlāda seinen Vortrag an Indra beginnt:

> Pravṛttiṃ ca nivṛttiṃ ca bhūtānāṃ yo na budhyate |
> tasya stambho bhaved bālyān, nâsti stambho 'nupaśyataḥ ||
> Svabhāvāt sampravartante nivartante tathaiva ca |
> sarve bhāvās tathā'bhāvāḥ; puruṣârtho na vidyate ||

Gottheit (Yoni, Ādi-prajñā, Ādi-dharma) betrachten.[1]) Beide Klassen von Svābhāvikas aber halten an der Existenz der (feinstofflichen) Individualseele und deren Entwickelung durch unzählige Geburten zur Vollkommenheit der Nirvṛtti fest, sind also, wenn auch als Materialisten, so doch keinesfalls als Cārvākas (ucchedavādinas) anzusehen.[2])

Eine andere Form des Svabhāva-vāda wird uns im zwölften Buch des Mahābhārata vorgeführt. Dort erscheint (Adhy. 222) diese Lehre mit Sāṃkhya-Ideen verquickt: Körperwelt und Svabhāva werden als *vikārās* und *prakṛtiḥ parā* einander gegenübergestellt, und die Behauptung, dass der Ātman Nichtthäter sei, ist auffallend stark betont; alles Handeln, jeder Gedanke, jeder Erfolg, vom kleinsten bis zum grössten (Erlösung) wird ausschliesslich Svabhāva zugeschrieben, so dass der Puruṣa (Ātman) keineswegs, wie im klassischen Sāṃkhya, als conditio sine qua non des Weltprozesses erscheint.[3])

Die Freiheit des Willens ist, nach der einstimmigen Behauptung unserer Kommentatoren, von allen Svabhāva-vādinas entschieden geleugnet worden. „Wer giebt den Dornen ihre Schärfe, wer Wild und Vögeln ihr buntes Gewand? Aus dem Svabhāva ist all dies entsprungen; es giebt keinen freien Willen (kāmacāra); wozu die Anstrengung?!" lässt Sīlāṅka mit Aśvaghoṣa[4] seinen Gegner sagen, und er fügt hinzu: „Wer mit dem Gedanken „Kein Ich ist der Thäter" die Wesen sich entwickeln und zur Ruhe kommen sieht, der sieht die Wahrheit."

3. Niyati-vāda.

Während bei den besprochenen Ansichten die Naturnotwendigkeit, soweit dieselbe Anerkennung findet, nur eine Erscheinungsform des höchsten Prinzips (kāla, svabhāva) ist, wird sie vom Niyati-vādin zu diesem selbst erhoben, und zwar (nach Malayagiri) auf Grund einer Betrachtung über das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Letzteres, sagt der Niyati-vādin, wäre ungeregelt, und es gäbe überhaupt keine Ordnung in der Natur (pratiniyata-

1) Vgl. die Stellung der platonischen ἰδέαι in Deussens System (Elemente der Metaphysik, p. 121).

2) H. Kern, „Manual of Indian Buddhism" p. 134 Anm. setzt irrtümlich Cārvākas = Materialisten. Es verdient Beachtung, dass auch der Vedāntin und der Sāṃkhyin von der Seele die obige Auffassung hatten, soweit sie dieselbe als wandernde Individualseele betrachteten.

3) Svabhāvāl labhate prajñāṃ, śāṃtim eti svabhāyataḥ |
Svabhāvād eva tat sarvaṃ yat kiṃcid anupaśyasi || (35).
Svabhāvād eva tat sarvam iti me niścitā matiḥ |
ātma-pratiṣṭhā prajñā vā mama nâsti tato 'nyathā || (23).

4) Buddhacarita IX, 52.

rūpa-vyavasthā), wenn es nicht eine transcendente[1] Notwendigkeit gäbe: die Niyati. „Weil alle Dinge in bestimmter Form (niyaten' aiva rūpeṇa) ins Dasein kommen, deshalb sind sie Geschöpfe der Niyati und durchdrungen von ihrer Natur. Wenn irgendwo, irgendwann, irgendwie etwas geschieht, so geschieht es ebendort, ebendann und in eben der Weise mit Notwendigkeit; wer vermöchte sie (die Niyati) von der Hand zu weisen?“ lautet der von M. überlieferte Vers, dessen zweiter Teil, nach seiner häufigen Zitierung zu urteilen, das eigentliche Credo des Niyati-vādin bildet[2]).

Aber die Frage nach der Natur der Niyati wird von den verschiedenen Kommentatoren keineswegs in übereinstimmender Weise beantwortet, und dies hat offenbar seinen Grund in der, auch aus M.'s Widerlegung deutlich hervorblickenden Thatsache, dass es verschiedene Richtungen von Niyati-vādinas gab, oder richtiger, dass unter diesem Namen alle Denker zusammengefasst wurden, die, ohne dem Kāla- oder Svabhāva-vāda zu huldigen, einen entschiedenen Determinismus vertraten. So wird erklärlich, dass Abhayadeva (Sthānāṅg, IV, 4, Komment.) die Niyati die durch die Notwendigkeit wirkende Zweckvollzieherin (avaśyatayā .... prayojana-kartrī) nennt, Śīlāṅka (ad Sūtrakṛ. I, 1, 2, 3) sie als das gesetzmässige Zusammentreffen (sva-pariṇāmena .... saṃgatir) erklärt und Nīlakaṇṭha (ad Mahābh. XII, 233, 21) darin das Prinzip der Mīmāṃsakas sieht. Letzteres freilich ist zweifellos ein Irrtum. Denn wenn sich ein durchgehender Zug des Niyati-vāda feststellen lässt, so ist es die Leugnung der moralischen Verantwortlichkeit[3]), verbunden mit der Behauptung, dass jedes Geschehen *sāṃgatika*, d. h. die unausbleibliche Resultante gegebener Verhältnisse sei.

Unter solchen Umständen werden wir auch Gosālas Lehre, obwohl dieselbe eine Verabsolutierung der Niyati zum selbständig thätigen höchsten Prinzip nicht kennt, an dieser Stelle behandeln dürfen, zumal das sonstige Material über den Niyati-vāda ein äusserst geringes und, von den besprochenen Nachrichten abgesehen, auf das Sūtrakṛtāṅga und seine Kommentare beschränkt ist. Immerhin wird es zweckmässig sein, dieses wenige der Betrachtung von Gosālas Lehre vorauszuschicken.

---

1) Die Annahme, dass die Wirkung durch den *svabhāva* der Ursache (kāraṇa śakti) zustande komme, wird abgelehnt.

2) Auch Gommaṭasāra erklärt:

Jat tu jadā jena jahā jassaya niyameṇa hodi, tat tu tadā
tena tahā tassa have idi-vādo niyadi-vādo du.

3) Vgl. Sūtrakṛt. I, 12, 1, Ṭīkā, wo *niyati* neben *purākṛta* und *puruṣakāra* als Weltfaktor anerkannt wird (Ansicht der Jainas), ähnlich wie Mahābh. III, 32, 18 fg. u. 34 fg. *haṭha* neben *daiva* = *diṣṭa* und *svabhāva* = *puṃsaḥ prayatna* (pauruṣa) als Quelle der *artha-siddhi* gilt (traidham etan nirucyate).

Sūtrakṛt. I, 1, 2, 1—3 liefert mit folgenden Worten das Glaubensbekenntnis eines Niyati-vādin: „Es giebt Einzelseelen (puḍho-jiyā); dieselben empfinden Lust und Leid und wechseln ihren Staud (= wandern). Aber jenes Leid ist nicht ihr eigenes Werk, geschweige denn das eines andern (Agenten wie Kāla, Svabhāva, Karman). Lust nnd Leid, ob himmlisch oder irdisch, geniessen weder als ihr eigenes noch als anderer Werk die Einzelseelen: es ist (vielmehr) ein Notwendiges (saṃgaïaṃ, eigentl. ‚Zusammengetroffenes')" [1]). Hierzu fügt Śīlāṅka den vielzitierten Vers: „Wenn vermöge der Macht der Niyati dem Menschen etwas zuteil werden soll, so muss es geschehen, sei es gut oder böse; keinem wird bei noch so grosser Anstrengung Nichtvorherbestimmtes zuteil, und, was sein soll, kann nicht vernichtet werden." [2])

Eine ebenso breite wie inhaltsarme Schilderung des Niyati-vāda findet sich Sūtrakṛt. II, 1, 29—33. In der Ṭīkā dazu nennt Śīlāṅka die Niyati-vādinas *paraloka-bhīravas* („die sich vor dem Jenseits fürchten") und legt ihnen u. a. folgende Aussprüche in den Mund: „Sehr vernünftig lässt der Niyati-vādin das sichtbare Thun des Menschen (dṛṣṭaṃ puruṣakāram) (als Ursache von Lust und Leid) nicht gelten, sondern nimmt (als solche) die unsichtbare Notwendigkeit (adṛṣṭa-niyati) an." „Durch die Niyati wird man, auch gegen den Willen, das zu thun veranlasst, wodurch man der Kette der Leiden teilhaftig wird." „In der Welt geschieht dem, der an bösem Thun Gefallen findet, kein Leid, wohl aber dem, der das Gute übt, weil eben die Niyati (nicht Karman) dieses herbeiführt."

Als Niyadi-vāda könnte allenfalls auch die in Mahābh. XII, 226 dargelegte Anschauung des Namuci [3]) bezeichnet werden, wofern man nämlich dieselbe wegen der Ausdrücke *śāstar* und *dhātāras* nicht lieber einen konsequenten Theïsmus nennen will. Yathā niyukto 'smi tathā vahāmi „Wie mir bestimmt, so lebe ich dahin" ist das Thema dieses Abschnittes, aus dem als originell der Vergleich des Menschen mit dem bergabwärts fliessenden Wasser hervorgehoben zu werden verdient.

Über die Lehre des Makkhali Gosāla endlich — neben Buddha und Mahāvīra der bedeutendste Tīrthakara seiner Zeit [4])

1) Auch hier scheint die Niyati nicht eigentlich ein metaphysisches Prinzip zu sein, vielmehr an den Begriff des *haṭha* (S. 22) und der *yadṛcchā* (S. 37) zu streifen.

2) Prāptavyo niyati-bal'āśrayeṇa yo'rthaḥ
so 'vaśyaṃ bhavati nṛṇāṃ śubho'śubho vā;
bhūtānāṃ mahati kṛte 'pi hi prayatne
nâbhāvyaṃ bhavati na bhāvino 'sti nāśaḥ.

3) s. oben S. 23.

4) Er war ein Schüler Mahāvīras, bis er durch die drollige Idee der Reanimation (S. 35 Anm. 4) in dessen Ungnade fiel. Über sein Leben und sein tragisches Ende vgl. den interessanten Aufsatz Leumanns in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenl. III p. 329 ff.

— besitzen wir zwei verhältnismässig ausführliche Berichte, einen buddhistischen im Sāmaññaphalasutta und einen jinistischen in der Bhagavatī [1]. Diesen zufolge ist der eigentliche Ausgangspunkt seines Philosophierens die Überzeugung von der ausnahmslosen Gesetzmässigkeit alles Geschehens. Er entwirft ein detailliertes System der Entwickelung = Seelenwanderung (saṃsāra-suddhi): jedes Wesen, versichert er, muss in dem Zeitraum von 8 400 000 Mahākalpas [2]) alle Daseinsmöglichkeiten erschöpfen, bevor es, wie eine Schnur, die sich nicht weiter abwickeln kann, zur Ruhe kommt; es muss siebenmal als Gottheit, siebenmal als unorganisches Wesen, siebenmal als organisches Wesen und endlich (nach Erlangung des höchsten Wissens) siebenmal durch Reanimation [3]), d. h. Körperwechsel innerhalb desselben Lebens [4]), geboren werden, um in feststehender Reihenfolge (aṇupuvvenaṃ) [5]) sämtlicher 600 Arten des dreifachen Karman (That, Rede, Gedanke) in ihren 60 000 Haupt- und 500 000 Unterabteilungen sich zu entledigen [6]). Die letzten Verkörperungen sind die folgenden: als Gottheit im oberen Māṇasuttava; zum vierten Mal als organisches Wesen; als Gottheit im mittleren M.; zum fünften Mal als organisches Wesen; als Gottheit im unteren M.; zum sechsten Mal als organisches Wesen; als Gottheit im Bambhaloga; zum siebenten Mal als organisches Wesen. Mit diesem letzten Leibe erlangt man Allwissenheit (saṃkhāṇa) und wird, wie gesagt, nach siebenmaligem Körpertausch endlich erlöst (sijjhanti bujjhanti), d. h. zu den reinen Geistern versammelt, die, über Lust und Leid erhaben, in einem unbeschreiblichen Jenseits wohnen. Denn die Absorption in Brahman ist bei Gosāla wie bei Mahāvīra einfach deshalb ausgeschlossen, weil es ein höchstes Prinzip nicht giebt.

Auf die sonstigen Einzelheiten des Systems: Einteilung der Menschen in sechs Klassen, des menschlichen Lebens in acht Stadien etc. können wir hier nicht eingehen [7]). Wir bemerken nur noch, dass dasselbe sechs Hauptteile gehabt haben soll: Erlangung, Nichterlangung (lābha, alābha), Lust, Leid, Leben, Tod,

---

1) Die wesentlichen Teile des jinistischen Berichtes sind übersetzt worden von Leumann in Rockhill, „Life of the Buddha", Appendix I, und von Hoernle im „Uvāsagadasāo", Appendix I. Eine Übersetzung des Sāmaññaphala-sutta bietet Rhys Davids in seinem „Dialogues of the Buddha". Obwohl die Berichte einander ergänzen, ist ein in allen Einzelheiten klares Bild des Systems durch sie nicht zu gewinnen.

2) Ein Mahākalpa ist (nach purāṇischer Theorie) = 311 040 000 000 000 Jahre.

3) paüṭṭaparihāre = nigaṇṭhigabbhā (production by grafting, Rhys Davids)?

4) Auf diese Weise bestreitet unser Philosoph, ausser durch seinen Körper mit Gosāla, dem einstigen Schüler Mahāvīras, identisch zu sein, da nämlich vor Jahren die Seele jenes Gosāla der seinigen Platz gemacht habe.

5) „Nach dem Mass bemessen sind Lust und Leid; es giebt nicht Verminderung und Vermehrung."

6) So nach der Bhagavatī; der Pāli-Text hat kleinere Zahlen.

7) S. bes. Buddhaghosas Kommentar, übersetzt von Hoernle, Uvāsagadasāo, Appendix II.

und schliessen unsere Betrachtung des Niyati-vāda mit einigen Worten über den Determinismus Gosālas.

Dass Gosāla nicht nur von den Jainas bekämpft, sondern auch von Buddha für den schlimmsten aller Irrlehrer erklärt worden ist[1]), hat vor allem seinen Grund in der Hartnäckigkeit, mit der er die Freiheit des Willens und die moralische Verantwortlichkeit in Abrede stellte. Sein Vortrag an Ajātaśatru beginnt mit den Worten: „Nicht Grund noch Ursache, o Grosskönig, giebt es zur Befleckung der Wesen: ohne Grund und Ursache fallen sie in Sünde; nicht Grund noch Ursache giebt es zur Reinigung der Wesen: ohne Grund und Ursache werden sie wieder rein. Nicht ich, nicht du, kein Mensch ist ein (selbständig) Handelnder. Keine Macht, keine Kraft, keine Gewalt, kein Mut vermag (in Wahrheit) etwas auszurichten. Wie Bestimmung, Umstände, Naturanlage sie leiten (niyati-saṅgati-bhāva-pariṇatā), so müssen machtlos, kraftlos, willenlos alle Wesen ohne Ausnahme in den sechs Arten von Geburten Lust und Leid erproben." Aber dies ist kein Fatalismus im Sinne des Kāla-vāda, vielmehr eine blosse Ablehnung des liberum arbitrium indifferentiae, ein Bekenntnis zum Determinismus. Gosāla ist weit entfernt, in quietistischer Resignation die Hände in den Schoss zu legen oder, wie jener Kaśyapa, mit einer Verbeugung vor dem Schicksal zu thun, was er wohl hätte vermeiden können[2]. Für ihn giebt es keine höhere Macht als den Menschen, und er ist überzeugt, dass dieser, unter richtiger Benutzung der Verhältnisse, alles vermag. So kommt es, dass er zwar den moralischen Erfolg von *sīla*, *vata*, *tapa* ausdrücklich leugnet, aber doch die Selbstzucht als Mittel zur Erlangung magischer Kräfte etc. empfiehlt und auch selbst durch sechsmonatliche strenge Askese die Jinaschaft erreicht haben will[3].

4. Yadṛcchā-vāda.

„Diejenigen, welche mit Rücksicht auf den Gang der Ereignisse ein feststehendes Verhältnis von Ursache und Wirkung

---

1) Oldenberg, Buddha[3] p. 79.

2) Sa viditvā'tha bhāryāyās taṃ nirbandhaṃ vikarmaṇi
natvā diṣṭāya rahasi tayā'thôpaviveśa ha. Bhāg. Pur. III, 14, 30.

Auch das Mahābhārata hat Beispiele für eine solche direkte Beeinflussung des Handelns durch die Schicksalsidee, so IX, 1, 7:
Sa daivaṃ balavan matvā bhavitavyaṃ ca Pārthivaḥ
saṃgrāme niścayaṃ kṛtvā punar yuddhāya niryayau.

3) Die Sekte der Ājīvakas, als deren Leiter Gosāla erscheint und die nach dem Zeugnis der Aśoka-Edikte noch im dritten vorchristlichen Jahrhundert eine starke Stellung einnahm und auch später öfter erwähnt wird, soll auf die Askese noch grösseres Gewicht als selbst die Jainas gelegt haben (Rhys Davids, Dialogues of the Buddha: p. 221).

(pratiniyataḥ kārya-kāraṇa-bhāvaḥ) nicht gelten lassen, sondern alles durch den Zufall (yadṛcchā) erklären, heissen Yadṛcchā-vādinas. Sie sagen wie folgt: „Ein geregeltes Verhältnis von Ursache und Wirkung kann es nicht geben, da ein solches, wie aus den folgenden Beispielen ersichtlich, unerweisbar ist (tathā-pramāṇen-âgrahaṇāt). Ein Śālūka (essbare Lotuswurzel) entsteht aus einem Śālūka sowohl wie aus dem Kuhmist; Feuer entsteht aus dem Feuer, doch auch aus dem Reibholz; Rauch aus Rauch, aber auch durch Feuer, Brennholz etc.; aus der Wurzelknolle entsteht die Kadalī sowohl wie aus dem Samenkorn, und ein Schössling etc. kann aus dem Samen nicht weniger wie aus einer Stelle eines Zweiges hervorgehen.“ 1)

Dies hört sich fast an, 2) als ob dem Yadṛcchā-vāda die Erkenntnis Humes zu Grunde liegt, dass wir bei jedem Kausalverhältnis in Wahrheit nur ein Nacheinander, nicht ein Durcheinander wahrnehmen, und in der That liesse sich recht wohl verstehen, dass zur Zeit Buddhas, in der ja die Begriffe Substanz und Kausalität und ihr gegenseitiges Verhältnis bereits diskutiert wurden 3), u. a. diese Entdeckung gemacht worden wäre. Gleichwohl müssen wir auch die naivere Form hier berücksichtigen, in der uns der Yadṛcchā-vāda in der Ācāra-Ṭīkā (I, 1, 3) vorgeführt wird. Daselbst heisst es: „... Das nicht durch eine Absicht bedingte Erlangen eines Dinges heisst Zufall (An-abhisaṃdhi-pūrvikā 'rtha-prāptir yadṛcchā). ... Nicht hat die Krähe die Erkenntnis ‚Auf mich wird die Palmnuss fallen‘ noch die Palmnuss die Absicht ‚Ich will auf die Krähe fallen‘, sondern dies geschieht eben zufällig. ... Und so ist nach dem Maxim von der Krähe und der Palmnuss (kākatālīya-nyāya) alles auf Erden: Geburt, Alter, Tod etc. als zufällig anzusehen.“

Dass die *yadṛcchā* nicht sowohl ein metaphysisches Prinzip, als vielmehr die Leugnung eines solchen ist, kann nicht zweifelhaft sein und geht überdies aus einem Zitat Malayagiris hervor 4) sowie aus der Versicherung des letzteren, dass die Yadṛcchā-vādinas sämtlich Akriyā-vādinas seien.

Mit dem Yadṛcchā-vāda in Verbindung zu bringen ist wohl auch der im Suttapiṭaka mehrfach erwähnte Ahetu-vāda („Nicht-

---

1) Malayagiri zur Nandī.

2) Es ist schwer zu glauben, dass der Yadṛcchā-vāda neben dem Kāla-vāda etc., mit denen er regelmässig (einmal auch in der Śvet. Up.) zusammen genannt wird, sich behauptet haben würde, wenn er nur in der naiven, durch die offenkundige Regelmässigkeit des Naturgeschehens auf Schritt und Tritt widerlegten Behauptung bestanden hätte, dass in der Succession der Ereignisse keinerlei Ordnung herrsche.

3) Vgl. unsere Zusatzbemerkung S. 4 fg. Auch an das Wort *paṭicca* = *pratītya* „nachfolgend“ sei hier erinnert, das Buddha eigens mit Rücksicht auf seine Kausaltheorie geprägt zu haben scheint: Saṃy. Nik. XII, 67.

4) „Na khalv, anyathā vastu-sadbhāvaṃ paśyanto 'nyathā 'tmānam, prekṣāvantaḥ parikleśayanti.“

ursachenlehre") sowie die Ansicht der Adhicca-samuppamikā im zweiten Abschnitt des Brahmajāla-sutta, der zufolge Seele und Welt durch Zufall da sind (Adhicca-samuppanno attā ca loko ca)[1].

5. Ātma-vāda.

Unter dem Namen Ātma-vāda, auch Ātmâdvaita-vāda, verstehen unsere Kommentatoren jede monistische Metaphysik, die irgendwie auf die Ātman-Lehre der Upaniṣaden zurückgeht oder zurückzugehen scheint, alle Systeme, denen die Welt nicht als Schöpfung eines persönlichen Gottes, sondern entweder als Erscheinung oder „Umwandelung" (pariṇāma) des unpersönlichen höchsten Wesens oder aber als ein scheinbar neben dem letzteren, in Wahrheit überhaupt nicht existierendes „Truggebilde" (vivarta, māyā) gilt. Ich nenne diese Richtungen Pantheïsmus und Akosmismus.

Als Idealismus mag man den Ātma-vāda überhaupt bezeichnen; auf die Māyā-Lehre im besonderen aber sollte man, um einer Verwechselung mit dem, auf ganz anderen Voraussetzungen ruhenden kantischen Idealismus vorzubeugen, diesen Namen nicht anwenden. Setzen wir fest, dass der Gegensatz von Absolutum (Gott) und Welt 1. vom Pantheïsten als der des Dinges zu seinen Eigenschaften und Modi, 2. vom subjektiven Idealisten (Solipsisten) als der des Bewusstseinsträgers zum Bewusstseinsinhalt, 3. vom Transcendentalisten als zwar bestehend, aber schlechterdings unbegreiflich erklärt wird (weil es eine logische Unmöglichkeit ist, dass das Absolute zugleich ein Nichtabsolutes sein oder neben sich haben kann), so werden wir als die Wurzel der Māyā Lehre nicht den (subj.) Idealismus, sondern den Transcendentalismus bezeichnen müssen. Denn nicht durch erkenntnistheoretische Sophistereien[2], sondern durch die einfache logische Erwägung, dass ausser dem *brahman* nichts sein kann, kommt der Inder dazu, die Welt für unreal (asat, māyā) zu erklären, und nicht die Beschränkung der empirischen Realität auf den Bewusstseinsinhalt eines einzigen Subjektes ist dieser Lehre wesentlich, vielmehr die Behauptung, dass die ganze

---

1) Vielleicht bezieht sich diese Behauptung nur auf den ersten Anfang, ebenso wie Ed. v. Hartmann (Schelling) die Welt für das „absolut Zufällige" erklärt, ohne doch die Naturnotwendigkeit zu bestreiten.

2) Die metaphysische Frage nach dem Verhältnis des Absoluten zur Welt wird, insofern das erkennende Subjekt als solches mitsamt seinen Anschauungs- und Denkformen eo ipso zur Welt des Bedingten gehört, durch das Erkenntnisproblem überhaupt nicht berührt, und es ist eine blosse Selbsttäuschung des Idealisten, wenn er durch Konstatierung von Elementen apriori oder durch die Leugnung der Vielheit erkennender Subjekte bzw. die Annahme eines „Bewusstseins überhaupt" das fragliche Verhältnis um ein Haar verständlicher gemacht zu haben glaubt. Dem kantischen Idealismus würde ein Śaṅkara wahrscheinlich mit dem *vikalpa* begegnen, ob der „reine Verstand" Erscheinung (māyā) oder Ding an sich (brahman) sei, vielleicht auch mit einem Hinweis auf Māṇḍ.-Kār. IV, 54: „Nicht aus dem Geist entspringt Natur, noch aus Natur der Geist entspringt", da ja Subjekt und Objekt als *māyā* dem absoluten Brahman gleich nahe oder gleich fern ständen.

subjektiv-objektive Welt, weil mit der Idee des Absoluten unvereinbar, ein metaphysisch Nichtseiendes ist. Mit dem sog. subjektiven Idealismus der deutschen Philosophie trifft der Akosmismus nur da zusammen, wo (durch eine *μετάβασις* aus dem metaphysischen ins erkenntnistheoretische Gebiet) die *māyā* subjektiv, nämlich als Vorstellung, gefasst wird (Solipsismus).

Was von solchen Systemen zur Zeit des aufkommenden Buddhismus bestanden habe, ist eine Frage von eminenter Wichtigkeit, und um so mehr muss man bedauern, dass gerade in diesem Punkte die jinistischen Texte fast ebenso schweigsam sind wie die buddhistischen. Immerhin dürfte es nützlich sein, diese spärlichen Angaben, so wenig sie das Problem definitiv zu lösen vermögen, in Folgendem einmal zusammenzustellen.

Von buddhistischen Texten kommt, da alle anderen Angaben, z. B. des Brahmajāla-sutta, gänzlich unbestimmt und allgemein gehalten sind, allein das Tevijja-suttanta in Betracht. Dort nämlich erklärt der Brahmane Vāseṭṭha dem Buddha, dass, wie viele Wege zu einem Dorfe, so auch viele Wege zur „Gemeinschaft mit Brahman“ (brahma-sahavyatāya) führen: „Verschiedene Brahmanen, o Gotama, lehren verschiedene Wege: die Addhariya-Brahmanen, die Tittiriya-Brahmanen, die Chandoka-Brahmanen, die Chandāva-Brahmanen, die Brāhmacariya-Brahmanen [1]). Führen denn alle diese Wege zum Heil? Kann man auf jedem zur Vereinigung mit Brahman gelangen?“ Über den Charakter dieser Lehren erfahren wir noch Folgendes: „Diese in den drei Veden bewanderten Brahmanen sagen so: Was wir nicht erkennen, was wir nicht sehen, zur Einigung mit dem führt der Weg, den wir lehren [2]; das ist der rechte Weg“ etc. Hieraus ergeben sich zwei wichtige Thatsachen: 1. dass zur Zeit Buddhas und im Bereich seines Wirkens die Upaniṣad-Tradition, so sehr sie zurückgetreten sein mochte [3], keineswegs erloschen war; 2. dass im besonderen das Dogma von der Unerkennbarkeit des Absoluten seine Existenz bewahrt hatte.

Vgl. u. a. Kāṭh. Up. VI, 12: „Nicht mit der Rede, nicht mit dem Denken, nicht mit dem Auge kann man es erreichen; ‚es ist‘: wie sollte man es anders begreifen?“ und das berühmte „Wem es ein Unbekanntes ist, dem ist es bekannt; wem es ein Bekanntes ist, der versteht es nicht“ (Ken. Up. 11). Wie kommt es, dass diese Lehre im ganzen Tripiṭaka nicht bekämpt, ja, wie es scheint, nicht einmal erwähnt und an dieser einzigen Stelle, die eine Auseinandersetzung mit ihr erwarten lässt („the Buddhist answer to the Upaniṣad theory“ nennt Rhys Davids das

---

1) Rhys Davids (Dialogues of the Buddha p. 303) setzt den vorletzten Namen, den er Chandavā schreibt, in Parenthesen und verbessert den letzten in Bahvṛca. „The Adhvaryu, Taittirīya, Chandoga, and Bahvṛca priests — those skilled in liturgy generally, and in the Yajur, Sāma and Ṛg Vedas respectively — are probably meant.“

2) Yaṃ na jānāma yaṃ na passāma, tassa sahavyatāya maggaṃ desema.

3) Unter den sechs gefeierten Häuptern, die im Suttapiṭaka so oft genannt werden, ist kein Vertreter vedischer Lehren!

Suttanta, Dialogues of the Buddha p. 298) von Buddha (ganz im Einklang mit der Methode der Suttantas, ibid.) absichtlich falsch ausgelegt wird, nämlich als ein Streben nach dem Brahman-Himmel? Mir scheint hierfür nur die eine Erklärung möglich, dass Buddhas Begriff des *nirvāṇa* mit dem des *paramaṃ brahma* sich ausserordentlich nahe berührte, aber nicht vollkommen deckte. Verbirgt sicb nämlich — was die Mehrheit unserer Buddhologen bekanntlich leugnet — im Wort *nirvāṇa* der Begriff des Absoluten und ist es, wie Schopenhauer will, die schärfste Formnlierung dieses Begriffes, so wird das erwähnte Verhalten Buddhas zur Upaniṣad-Lehre (und zugleich seine Stellung zum Ajñāna-vāda, s. S. 51) auf folgende Weise verständlich.

Nirvāṇa als der absolute Gegensatz zur Welt ist mit dem höchsten Prinzip des Vedānta nicht identisch: es ist nicht reine Geistigkeit (vijñāna-ghana), sondern das absolut Bestimmungslose; es ist nicht höchste Realität (satyasya satyam), sonderu das absolut Unvergleichliche: nicht real, nicht irreal, nicht beides zugleich noch zugleich keins von beidem; es ist nicht die Ursache der Welt, weder die materielle noch die bewirkende, sondern der absolute Gegensatz aller Kausalität. Mit anderen Worten: während der Vedāntin es nicht über sich gewinnen kann, sein höchstes Prinzip von allen denkbaren Beziehungen zur Welt zu trennen und somit, ohne es zu wollen und zu ahnen, im Pantheïsmus stecken bleibt, ist Buddha zu der Einsicht gelangt, dass der metaphysische Dualismus von Absolutem und Relativem die letzterreichbare philosophische Erkenntnis ist, dass dieser Gegensatz nur konstatiert, in keiner Weise aber (es sei denn im Yoga) begriffen werden kann.

War, wie ich glaube, dieser Transcendentalismus (der vom subj. Idealismus so weit entfernt ist wie vom Pantheïsmus, s. oben) die Ansicht Buddhas, so liegt auf der Hand, warum er mit demselben nicht hervortrat. Buddha wusste nur allzugut, dass diese Einsicht nicht nur der grossen Menge unerreichbar, sondern selbst dem geschulten Philosophen schwer beizubringen sei[1]), dass seine Lehre, wenn sie ex professo diese Grundlage erhielt, notwendig missverstanden, als *diṭṭhi* (Spekulation, Phantasiegebilde) betrachtet werden und ihres ethischen Charakters verlustig gehen würde. Nicht ein Philosoph, sondern ein Weltheiland wollte er sein. So entschloss er sich, allen metaphysischen Erörterungen prinzipiell aus dem Wege zu gehen und seine Jünger betreffs der letzten Fragen der Philosophie nicht zu Wissenden, sondern zu Gläubigen zu machen (vgl. die zehn *avyākatāni*).

Nun aber ist das Dogma von der Unerkennbarkeit des *braman-ātman* in den Upaniṣaden nicht nur dem Akosmismus, sondern auch dem Pantheïsmus eigen (vgl. z. B. Chānd. Up. VI, 8 fg. die Lehre des Uddālaka Āruṇi) — wie überhaupt daselbst diese beiden Anschauungen noch sozusagen in der Indifferenz sich befinden — so dass wir mit der Frage, ob die eine Ansicht oder die andere oder beide zugleich in der uns interessierenden Zeit vertreten

1) Nicht allein die indische, sondern auch die ganze europäische Philosophie — von der parmenideischen Gleichung εἶναι = νοεῖν an bis zu Schopenhauers Annahme des raum-, zeit- und kausalitätslosen „Willens“, ja bis zur Gegenwart — ist hierfür beweisend. Gerade diejenigen, welche am meisten vom Absoluten reden, z. B. Schelling, sind am wenigsten geneigt, mit diesem Begriffe ernst zu machen. Ich hoffe diesen Punkt, an dem die Bedeutung der indischen Philosophie für die Philosophie überhaupt wie nirgends sonst zum Ausdruck kommt, einmal in einer besonderen Abhandlung zu besprechen.

waren, uns an die jinistischen Texte wenden müssen. Die Antwort scheint zu besagen, dass beide Ansichten ihre Verteidiger hatten, die zweite aber vorherrschte.

Auf den Akosmismus nämlich können wir mit Sicherheit nur Sūtrakṛt. I. 12, 7 beziehen, wo es von einigen Philosophen — nach Śīlāṅka den Śūnya-vādinas — heisst: „Keine Sonne geht auf noch unter, kein Mond nimmt zu oder ab, keine Ströme fliessen, keine Winde wehen: für leer (vaṃjho) erklären sie die ganze Welt". Hierzu käme allenfalls noch die Bemerkung des Sūtrakṛt. II, 6, 47 mit Ārdraka streitenden Ekadaṇḍin, dass der grosse Purisa in allen Wesen ungeteilt (samatta-rūve) enthalten sei [1]).

Für den vedāntischen Pantheïsmus kommt zunächst Sūtrakṛt. I, 1, 1, 9 in Betracht, wo erklärt wird, dass das denkende Prinzip (vinnū) in derselben Weise als Vielheit erscheine wie die Erdmaterie (puḍhavī-thūbhe), vor allem aber das Gleichnis vom weissen Lotus, Sūtrakṛt. II, 1. Hier erscheint neben dem Materialisten, dem Atomisten und dem Deterministen als vierter Ketzer ein Vedāntin (īsara-kāraṇie!?) [2]) mit der Behauptung: „Alle Dinge der Welt haben den Purisa als Erstes und Letztes, sind vom Purisa herbeigeführt, aus dem Purisa entstanden, vom Purisa geoffenbart, mit dem Purisa innig verknüpft, vom Purisa durchdrungen," ein Verhältnis, das im weitern Verlauf als das des Geschwüres oder Unwohlseins zum Leibe, des Ameisenhaufens, Baumes oder Lotus zur Erde, des Wassertümpels oder der Blase zum Wasser erklärt wird.

Zu dieser Auffassung des Ātma-vāda als Pantheïsmus neigt auch Śīlāṅka, wenn er in der Ācāraṭīkā (I, 1. 3) den *ātman* als den Inbegriff alles Werdens (viśva-pariṇati-rūpa) bezeichnet. Freilich rechnet ebenderselbe an einer anderen Stelle (Sūtrakṛt. II, 1, 25—28) auch den Īśvara- und den Vivarta-vāda (Theïsmus und Akosmismus) hierher. Malayagiri hingegen bezeichnet zwar, wie auch Abhayadeva, als Glaubensbekenntnis des Ātma-vādin das bekannte „Puruṣa evêdaṃ sarvam", richtet aber seine ganze scharfsinnige Polemik [3]) ausschliesslich gegen den Akosmismus.

---

1) falls nämlich diese Erklärung richtig ist. Jacobi (Sacred Books of the East XLV p. 418) bevorzugt die andere und übersetzt: „(But we assume) an invisible, great, eternal, imperishable, and indestructible Soul, who excels all other beings in every respect, as the moon excels the stars". Der Text ist:

Avvatta-rūvaṃ purisaṃ mahaṃtaṃ
saṇātaṇaṃ akkhayaṃ avvayaṃ ca;
savvesu bhūtesu vi savvato se
caṃdo va tārāhiṃ samatta-rūve.

2) Śīlāṅka erklärt hier puruṣa, īśvara und ātman als Synonyma.

3) Dieselbe gipfelt in der Alternative, dass die „Täuschung" vom Zweitlosen entweder verschieden sein müsse oder nicht. Beide Annahmen höben das Zweitlose auf.

Gommaṭasāra endlich beschreibt (MS. p. 341) den *ātman* als „ein einziges grosses Selbst, Mensch, Gott, alldurchdringend, in allen Gliedern gleichsam verborgen, vernunftbegabt, eigenschaftslos, das höchste Wesen“ [1]), was auf den Pantheïsmus geradesowohl wie (des „gleichsam“ wegen) auf den Akosmismus sich beziehen kann.

6. Īśvara-vāda.

Das Aufkommen des Theïsmus (Monotheïsmus) in Indien ist insofern von besonderem Interesse, als diese Anschauung verhältnismässig spät und aus dem Ātma-vāda sich entwickelt hat. Den vedischen Hymnen sowie der älteren Brāhmaṇa-Litteratur ist sie noch gänzlich fremd, und erst in jener mittleren Schicht der Upaniṣaden, in der auch Sāṃkhya-Ideen zum ersten Mal erscheinen, beginnt sie hervorzutreten. um im Śivaïsmus und Viṣṇuismus sich dann die dominierende Stellung zu erobern, die ihr bis heute geblieben ist.

Anīśa ātmā, anīso appā „das machtlose Selbst“ wird einstimmig von den jinistischen Erklärern als der Hauptnerv des Theïsmus bezeichnet, und dies ist allerdings wohl als ein Bekenntnis der menschlichen Ohnmacht, vor allem aber, wie am besten die Polemiken der verschiedenen Systeme gegen den Ātma-vāda zeigen, als eine Ablehnung des subjektiven Idealismus zu verstehen, d. h. jener bekannten Upaniṣad-Lehre, der zufolge die Welt aus dem Subjekt des Erkennens, wie die Fäden aus der Spinne oder die Funken aus dem Feuer, hervorgeht. Man wandte hiergegen ein, dass doch niemand sich selbst Leid schaffe, dass die Thatsächlichkeit des Leidens und die Unwissenheit der Kreatur (ajño jantur) die Nichtabsolutheit des „Selbst“ beweise und mithin aller Zwang, den das Ich erfahre, von einem ihm überlegenen Nichtich ausgehen müsse: einem „Herrn“ (īśa) oder „Treiber“ (preritar) der Welt.

Diese Ansicht finden wir als die Grundlage eines Systems zum ersten Mal offen verkündigt in der Śvetāśvatara-Upaniṣad, einem höchst eigenartigen, in schwungvollen Versen abgefassten Werke, das besonders wegen seines eklektischen Charakters sehr schwer zu beurteilen ist. Ich möchte indes das Folgende für sicher halten: 1. dass diese Upaniṣad nicht das Werk eines einzigen Autors ist, vielmehr die ganze Entwickelung einer Schule repräsentiert; 2. dass ihren ursprünglichen Bestand nur die ca. zwölf Verse des ersten Kapitals bilden, in denen die Lehre

2) Ekko ceva mahappā puriso devo ya savva-vāvī ya savv'aṅga-nigūḍho viya saceyaṇo nigguṇo paramo.

vom dreifachen Brahman erklärt wird; 3. dass der vollendete Theïsmus der späteren Kapitel, der an den Namen des Rudra sich knüpft, aus eben dieser Lehre vom dreifachen Brahman hervorgegangen ist. Versuchen wir, diese Entwickelung näher kennen zu lernen.

Unsere Upaniṣad beginnt nach einigen einleitenden Worten mit einer Aufzählung der herrschenden Weltanschauungen[1]):

Kāla-svabhāvo niyatir yadṛcchā
bhūtāni yoniḥ puruṣa iti cintyam.

Von diesen Schlagworten haben wir die ersten vier bereits kennen gelernt; das fünfte bezieht sich auf den Materialismus (S. 52 fg.) und *yoniḥ puruṣa* (Urmaterie, Geist) auf das Sāṃkhya-System[2]. Es folgt dann im zweiten Halbvers die Abweisung dieser Ansichten und des subjektiven Idealismus, mit dem stillschweigenden Hinweis auf die Notwendigkeit eines neuen Systems:

Saṃyoga eṣāṃ na tv, ātma-bhāvād;
ātmā'py anīśaḥ sukha-duḥkha-hetoḥ,

d. h., frei übersetzt[3]: „Diese Begriffe, deren Hypostasierung schon früher als unstatthaft erkannt wurde, sind auch in ihrer Vereinigung zur Grundlage eines einwandfreien Systems nicht hinreichend, da in einem solchen der Begriff des Absoluten (ātman) Platz haben muss. Aber das Absolute mit dem „Selbst" (ātman) zu identifizieren, geht gleichfalls nicht an. Denn das Selbst (die Seele) ist Lust und Leid unterworfen, mithin unfrei." Und jetzt wird die neue Lehre vom dreifachen Brahman (trividhaṃ brahma) entwickelt, deren Grundgedanken die folgenden zu sein scheinen[4]:

1. Durch den Zwang der Wahrnehmungen (bhoktṛ-bhāvāt, eig. das Geniesser-Sein) sind wir genötigt, dem Subjekt (bhoktar, ātman, hara) ein nicht mehr noch minder reales Objekt (bhogya, bhogârtha, pradhāna) gegenüberzusetzen.

2. Da das letztere (die Materie) so wenig wie das erstere (der Geist) selbständig wirken kann, ist zur Erklärung des Geschehens ein höchster Herr (īśa, deva) oder Regierer (preritar, eig.: Treiber) anzunehmen.

3. Das Absolute darf, weil es alles zugleich (viśva-rupa) und kausalitätslos (akartar; vgl. I, 1: Kann Brahman Ursache sein?) ist, weder als Schöpfer noch als Lenker der Welt aufgefasst werden.

---

1) Dass diese Aufzählung älter ist als die der Jainas (s. Einleitung), beweist das Fehlen des *īśvara*, dessen Einführung eben unsere Upaniṣad bezweckt.

2) Es scheint hier bereits der Dualismus des klassischen Sāṃkhya mit seiner Vielheit individueller Geister vorzuliegen, da im zweiten Teile des Verses der *ātman* von den genannten Prinzipien unterschieden wird.

3) Eine wörtliche Übersetzung wäre unverständlich.

4) Die Dispositionslosigkeit der Upaniṣad macht bestimmtere Aussagen unmöglich.

Das Brahman ist also ein dreifaches, insofern es 1. *preritar*, 2. *bhoktar* und 3. *bhogârtha* ist. Es ist aber andererseits, als die Verschmelzung aller Gegensätze, natürlich nur eines. Der Jünger der Wahrheit muss daher die drei Prinzipien sowohl unterscheiden wie als Einheit erkennen lernen:

„Wir sangen euch von jenem höchsten Brahman,
in dem die Dreiheit steht, die ewig feste;
wer sie durchschauet scharfen Blicks, der Weise[1]),
geburtfrei geht er auf im höchsten Brahman" (I, 7).
„Es schweift ein Schwan auf diesem Brahmanrade,
dem weiten Plane alles Seins und Werdens;
verschieden glaubt er sich vom höchsten Lenker,
bis er in ihm Unsterblichkeit gefunden" (I, 6).
„... er wird zum All, wird frei von Thun und Leiden,
wenn er im Brahman jene Dreiheit schaut" (I, 9).

Vorzugsweise aber wird die Erlösung als eine durch die Erkenntnis des *preritar* zu erreichende Gottwerdung gefasst (jñātvā devaṃ mucyate sarvapāśaiḥ), und dies ist der Grund dafür, dass schon in der Śvetāśvatara-Schule selbst die Lehre vom dreifachen Brahman in einen vollkommenen Theïsmus umschlug. Man vergass, dass nach den Voraussetzungen der Lehre jedes der drei Prinzipien vom Absoluten den gleichen Abstand 0 oder ∞ hatte, sah in dem *preritar* gleichsam das Bindeglied von Gott und Welt und eliminierte alsbald den nunmehr unverständlichen Begriff des *paramaṃ brahma* oder vereinigte vielmehr das letztere mit dem *preritar* zu einem einzigen persönlichen Gott (mahêśvara), der durch seine Zauberkraft die Welt aus sich hervorgehen lässt. So heisst es denn bereits in unserer Upaniṣad, deren erstes Kapitel nur von der in Brahman ruhenden Dreiheit weiss. zu Anfang des fünften Kapitels, dass zwei Ewigkeiten, Geist und Nichtgeist (Materie)[2]), im „unendlichen" höchsten Brahman enthalten seien, und nur hier und da taucht noch die Idee der Verschiedenheit des persönlichen und des absoluten Gottes auf (III, 7).

Auf diese Weise wurde aus dem stolzen System des *trividhaṃ brahma*, das recht eigentlich den Gipfel der Upaniṣad-Spekulation bildet, die platte Doktrin des Īśvara-vāda. Dieselbe hat natürlich die verschiedensten Formen angenommen: durch ihren unphilosophischen Charakter konnte sie ebenso leicht mit dem Akosmismus

---

1) atrântaraṃ brahmavido viditvā. Hiermit wird zum ersten Mal die im Sāṃkhya eine so grosse Rolle spielende Forderung der unterscheidenden Erkenntnis ausgesprochen.

2) vidyā'vidye īśate yas tu so 'nyaḥ; vgl. I, 10a: kṣar'ātmānāv īśate deva ekaḥ, wonach die Erklärung Deussens: „Das Nichtwissen, d. h. die in ihm befangene Seele und das Wissen, d. h. die Erlösung" kaum richtig ist.

wie mit pantheïstischen Elementen sich verbinden [1]). Frei von solchen Beimischungen aber ist der von den Jainas überlieferte Theïsmus. Dieser lehrt einen höchsten Herrn, der eine vierfache Vollkommenheit: Allwissenheit, Leidenschaftslosigkeit, Allmacht und Allgüte besitze [2], alle Dinge erschaffen habe und die „unwissende Kreatur" zur Seligkeit oder zur Verdammnis führe. Wie diese Grundsätze durchgeführt wurden, mag man aus der beigefügten Übersetzung (Appendix II) ersehen.

Selbstverständlich sind auch im Mahābhārata theïstische Ansichten vertreten. Doch scheint mir hier, vom Viṣṇuismus und Śivaismus abgesehen, ein reiner Īśvara-vāda nur in III, 30, dem Glaubensbekenntnis der Draupadī, vorzuliegen, einem Kapitel, das wir auch deshalb nicht übersehen dürfen, weil es zugestandenermassen auf eine alte Sage (itihāsaḥ purātanaḥ) [3]) sich gründet und einen der von Malayagiri zur Charakterisierung des Īśvara-vāda zitierten Verse enthält. Letzterer macht ganz den Eindruck, als ob er der Śvetāśvatara-Schule entstamme [4]). In diesem Kapitel äussert sich der Glaube an die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott, verbunden mit einem kräftigen Zweifel an der Allgerechtigkeit des letzteren. Der Mensch, heisst es, sei niemals sein eigener Herr (ātmâdhīna), er möge thun was er wolle. Von Gott (īśāna), der im Urbeginn den Samen der Welt entsendet habe [5]), werde er gelenkt wie der hölzerne Hampelmann, wie der Ochse am Nasenring, der Vogel an der Schnur. Wenn man ihn auch nicht sehen könne, sei der Herr gleichwohl überall gegenwärtig: wie der Äther durchdringe er die Wesen. Aber nicht wie ein Vater oder eine Mutter walte er über den Geschöpfen: wie ein böser Feind hetze er sie gegeneinander, ihren Sinn bethörend durch seinen Zauber (chadma-kṛtvā, mohayitv'ātma-māyayā). „Vereinigend und trennend nach seiner Laune: so spielt der Herr mit den Wesen, wie ein

1) So ruht das Viśiṣṭâdvaita Rāmānujas zwar auf der Trinität von *cit*, *acit* und *paramêśvara*, identifiziert aber den letzteren mit dem pantheistischen *brahman* und erhält auf diese Weise einen Gott, der der Welt immanent und zugleich transcendent ist. In diesem Sinne wird die aus *cit* und *acit* (Geist und Materie) bestehende Welt einerseits geradezu als der Leib Brahmans bezeichnet, andererseits Brahman (unter dem Namen Vāsudeva) als persönlicher Gott verehrt, der aus „Mitleid" die Menschen zu erlösen bestrebt sei. Dies ist vielleicht der merkwürdigste Synkretismus, den die Geschichte der indischen Philosophie aufzuweisen hat.

2) Jñānam apratigham (apratitham, Ed.) yasya vairāgyaṃ ca jagat-pater |
aiśvaryaṃ caiva dharmaś ca sahasiddhaṃ catuṣṭayaṃ ||
Vgl. die Bezeichnung Viṣṇus als caturmūrtidhṛt und caturvyūha.

3) Über den Doppelsinn von itihāsa vgl. Hopkins, Great Epic p. 51.

4) Ajño jantur anīśo 'yam ātmanaḥ sukhaduḥkhayoḥ | īśvara-prerito gacchet svargaṃ narakam eva ca (svargaṃ vā śvabhram eva vā, Malayagiri).

5) purastāc chukram uccaran; Kommentar falsch; vgl. Mahābh. VI, 76, 26:
Atha bhāvyam evaṃ hi Saṃjayaitena sarvathā ı
purā dhātrā yathā sṛṣṭaṃ tat tathā naitad anyathā
sowie die vedischen Kosmogonien.

Kind mit seinem Spielzeug.“ Zwar heisse es, er verteile nur Lohn und Strafe; aber wenn es wahr sei, dass die That dem Thäter folge, so müsste allein den Īśvara die Strafe treffen. „Wenn aber die böse That nicht den Thäter erreicht, so gilt die Macht allein, und ich beklage die Schwachen.“ Hiermit schliesst die Rede der Draupadī. Die Antwort ihres Gatten (Kap. 31) ist schön, aber wenig überzeugend: Es sei gemein, mit der Tugend Handel zu treiben (dharma-vāṇijyako hīno), das Gute nur um des Lohnes willen zu thun, das Böse nur um der Strafe willen zu meiden. Man solle an die Gerechtigkeit Gottes glauben, wie es die grossen Weisen von jeher gethan hätten. „Der Erfolg der frommen und der bösen Thaten, ihr Ursprung und ihr Ende sind Gottesgeheimnisse (deva-guhyāni), du Schöne!“ Die nun folgende Bekehrung der Draupadī ist deutlich als der Zusatz eines vedāntischen Revisors zu erkennen, vor allem an der Versicherung, dass auch Dhātar-Vidhātar der Seelenwanderung unterworfen sei [1].

7. Ajñāna-vāda.

,Eine hervorragende Rolle hat zu Mahāvīras und Buddhas Zeiten und noch lange über diese hinaus in Indien der Agnostizismus (Skeptizismus) gespielt. Er scheint den meisten Systemen seinen Stempel aufgedrückt und die Neigung des Inders zu Haarspaltereien auf die Spitze getrieben zu haben. Wann er aufgekommen, lässt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Doch möchte ich glauben, dass der in buddhistischen Texten genannte Sañjaya Belaṭṭhiputta, wenn nicht der Gründer, so doch der erste bedeutendere Vertreter dieser Richtung war. Ihre Anhänger erhielten nach der Amarā, einer schwer zu fangenden Fischart, den bezeichnenden Spitznamen Amarā-vikkhepikā, „wriggling eels“ (Max Müller), und ihr Raisonnement ist, zufolge dem Brahmajāla- und dem Sāmaññaphala-sutta dieses: „Fragst du mich, ob es ein Jenseits giebt, so antworte ich: Hätte ich die Überzeugung oder Empfindung [2]), dass es ein Jenseits giebt, so würde ich es dir erklären. So aber kann ich nicht sagen, ob es so oder so, ob anders ist, ob es nicht ist oder ob es nicht nicht-ist. Fragst du mich, ob es kein Jenseits giebt .... ob ein Jenseits zugleich ist und nicht-ist, so antworte ich etc. (wie oben). Mit anderen Worten: die Amarā-vikkhepikā verfochten die Behauptung, dass man von einem Übersinnlichen (Jenseits, Geburt ohne Eltern,

1) Umgekehrt behauptet Hopkins (Great Epic, p. 139), dass Draupadī an den vedāntischen Īśvara geglaubt habe und „a later rewriting of the scene mixes up Bhagavat, Īśvara and Prajāpati“.

2) iti ce me assa.

Karman, Existenz des Vollendeten nach dem Tode) weder sagen könne, dass es ist, noch dass es nicht ist, noch dass es zugleich ist und nicht ist, noch dass es weder ist noch nicht ist.

Atthi, n'atthi, atthi ca n'atthi ca, n'ev'atthi na n'atti. Der Keim dieser Lehre dürfte in der alten Streitfrage liegen, ob *ātman-brahman* ein Seiendes oder ein Nichtseiendes genannt werden müsse (Chānd. Up. VI, 2; III, 19 u. a.; vgl. Ṛgv. X, 129, 4), ein Streit, der erst in der epischen Zeit allgemein dahin entschieden wurde, dass auf das Absolute keinerlei ontologische Bestimmungen anwendbar seien, dass man es weder seiend noch nichtseiend (weder in noch neben Raum und Zeit existierend, vgl. S. 38) noch seiend-nichtseiend nennen könne (na san na câsat sad-asac ca tan na, Hopkins, Great Epic. p. 118, 121). Hieraus entwickelten dann die Ajñānikas den vierteiligen Satz, dass jede positive wie negative Aussage über ein Sein oder ein gleichzeitiges Sein und Nichtsein vermieden werden müsse, dass man von keinem Transcendenten behaupten könne, dass es ein Seiendes, dass es kein Seiendes, dass es ein Seiendnichtseiendes, dass es kein Seiendnichtseiendes sei. Diese vier Sätze scheinen auch die Jainas als die einfachere und ursprünglichere Form des Saptabhaṅgīnaya (s. hinten) beibehalten zu haben; vgl. Mahābh. XII, 233, 21 u. 239, 6:

„Etad evaṃ ca n'aivam ca na côbhe nânubhe na ca |
karmasthā viṣayaṃ brūyuḥ; sattvasthāḥ samadarśinaḥ",

wo *karmasthā* als *Arhatānāṃ yaugikaṃ nāma* erklärt und *etad evam* auf den ersten, *n'aivaṃ ca* auf den zweiten und vierten, *na côbhe* auf den dritten und siebenten, *nânubhe* auf den fünften und sechsten *bhaṅga* bezogen werden.

Man sollte glauben, dass solche Spitzfindigkeiten nicht mehr zu überbieten seien. Aber die Ajñānikas haben es fertig gebracht, sich auf eine noch höhere Stufe der Abstraktion zu schwingen. Sie machten — zu welcher Zeit, muss einstweilen dahingestellt bleiben — aus den vier Sätzen[1]) sieben, wandten diese sieben auf die bekannten neun Kategorien (jīva, ajīva etc.; S. 7) und vier von ihnen auf eine zehnte Kategorie, die des Entstehens (utpatti), an und erhielten auf diese Weise siebenundsechzig Möglichkeiten der Ablehnung transcendenter Erkenntnis. Und zwar wird die Annahme der sieben *vikalpās* folgendermassen motiviert:[2])

„1. Realität (sattva) kommt einem Dinge zu, insofern man es für sich betrachtet; 2. Irrealität (asattva), insofern man es auf ein anderes bezieht; Realirrealität[3]) (sadasattva), insofern ein Teil eines Topfes oder sonstigen Gegenstandes, z. B. der Hals, nach dem Satz der Realität durch sein Hals-sein etc. real, hingegen hinsichtlich der Rundheit etc. eines andern Teiles des Topfes etc., z. B. des Bodens, oder mit Hinblick auf die Modi[4]) eines andern

---

1) Ete catvāro 'pi vikalpāḥ sakal'ādeśā iti gīyante sakala-vastu-viṣayatvāt, Malayagiri.

2) Abhayadeva ad Sthānāṅg. IV, 4.

3) Diese Wortbildung sowie die folgenden Monstra mögen, mit Rücksicht auf die Notwendigkeit einer genauen Übersetzung, hier ausnahmsweise gestattet sein.

4) *paryāyās*; was gemeint ist, zeigt der folgende *vikalpa*.

Gegenstandes nach dem Satz der Irrealität irreal ist.[1]) 4. Soll nun ein Ding, z. B. ein Topf, als ein ungeteiltes Ganze mit Rücksicht auf die Modi anderer Dinge, wie Matten etc., und zugleich[2]) mit Rücksicht auf die eigenen Modi, wie Trinkgefäss, Lehmklumpen, langer oder runder Hals etc., bezeichnet werden, so liegt, weil man es (in diesem Fall) weder real noch irreal nennen kann, Undefinierbarkeit (avaktavyatva, avācyatva) eben dieses Topfes oder sonstigen Gegenstandes vor. 5. Ist ferner ein Teil eines Topfes oder anderen Gegenstandes, indem man ihn nach dem Satz der Realität bezeichnet, real, hingegen mit Rücksicht auf einen andern Teil, der zugleich durch seine und durch andere Modi bezeichnet wird, weder real noch irreal zu nennen, so handelt es sich um Realundefinierbarkeit (sadavaktavyatva). 6. Ist ein Teil dieses Topfes oder sonstigen Gegenstandes dem Satz der Irrealität zufolge irreal, hingegen mit Rücksicht auf einen andern Teil .... (wie bei 5) .... weder real noch irreal zu nennen, so liegt bei diesem Topfe u. s. w. Irrealundefinierbarkeit (asadavaktavyatva) vor. 7. Ist endlich ein Teil eines Topfes oder andern Gegenstandes dem Satze der Realität zufolge real, hingegen mit Rücksicht auf einen andern Teil dem Satze der Irrealität zufolge irreal, ferner mit Rücksicht auf einen dritten Teil ..... (wie oben) ..... weder real noch irreal zu nennen, so muss diesem Topfe oder andern Gegenstande Realirrealundefinierbarkeit (sadasadavaktavyatva) zugeschrieben werden."

„Von diesen Sätzen sollen der erste, zweite und vierte auf das ganze Ding angewendet werden, die übrigen vier auf Teile des Dinges. Von einigen aber wird auch der dritte Satz als auf das ganze Ding anwendbar bezeichnet, indem nämlich ein Ding als Ganzes hinsichtlich seiner Modi und der anderer Dinge realirreal sei. In diesem Sinne heisst es in der Ācāraṭīkā: ‚Wenn es sich um ein Entstehen (*utpatti*, die zehnte Kategorie, s. oben) handelt, so kommen die letzten drei Sätze nicht in Betracht, da sie nur auf Teile von Dingen (padārthâvayava) anwendbar sind, das Entstehen aber keine Teile hat.'"[3]) Freilich, inwiefern die anderen neun Kategorien „Teile" haben, wird uns von keinem Kommentator erklärt. Ist etwa das fragliche Wort (avayava) hier mit „Art" zu übersetzen?

In ihrer Anwendung auf die Kategorien haben nun die obigen Sätze die folgende Form: „Wer kann sagen, dass es eine Seele

---

1) „Sadasattvaṃ svarūpa-pararūpābhyāṃ vidyamānâvidyamānatvam", Malayagiri.

2) Hierzu und zum folgenden *vikalpa* vgl. Sarvadarśanasaṃgraha III, ed.[1] p. 41:

Krameṇôbhaya-vāñchāyāṃ prayogaḥ samudāya-bhāk |
Yugapad tad-vivakṣāyāṃ syād avācyam aśaktitaḥ.

3) vgl. Śīlāṅka ad Sūtrakṛt. I, 12, 1: Uttaraṃ bhaṅgaka-trayam utpannabhāvâvayavâpekṣam iha bhāvôtpattau na saṃbhavati.

(Materie etc.) giebt (nicht giebt etc.), oder was hat man davon, dieses zu wissen?" „Wer kann sagen, dass das Entstehen real (irreal etc.) ist, und was nützt es, dieses zu wissen?" womit gemeint ist, „dass niemand, der um die Erkenntnis der Seele und anderer übersinnlicher Dinge bemüht ist, es zu einem genauen Wissen bringt, und dass ein solches Wissen überhaupt keinerlei Nutzen verspricht" [1]).

Aus zwei Gründen nämlich hält der Ajñānika das Nichtwissen für das Beste (ajñānam eva śreyas): 1) weil keine Autorität ein Ding vollkommen (restlos) erklären kann; 2) wegen der Unwirksamkeit unwissentlich kontrahierten Karmans [2]). Mit dieser letzten Ansicht, die von den Buddhisten acceptiert, von den Jainas dagegen aufs entschiedenste abgelehnt wurde, hat es folgende Bewandnis:

Ob eine Handlung schlimmes Karman (aśubha-karman) und durch dieses eine „heftige Reife" (dāruṇa-vipāka) erzeugt, hängt, nach der Meinung der Ajñānikas, lediglich ab von der Intensität der Absicht (tīvrâdhyavasāya, manaso'bhiniveśa) und der „Beflecktheit des Geistes" (citta-kāluṣya), aus denen sie hervorging. Lag eine Thätigkeit des Willens (manas) überhaupt nicht vor, sondern nur eine solche des Körpers oder der Rede, so kann Karman nicht haften: es gleicht dann einer Staubschicht auf einer trockenen weissen Mauer: durch den Wind der nächsten besten guten Absicht (śubhâdhyavasāya) wird es gleichsam fortgeblasen [3]). Nun aber sei es, wie das bellum omnium contra omnes der Philosophen deutlich zeige, gerade die Wissenschaft, die durch Erweckung des Eigendünkels und der Disputiersucht wie nichts anderes „Beflecktheit des Geistes" und „Verbohrtheit des Willens" erzeuge. Man müsse ihr deshalb aus dem Wege gehen und frei bekennen, dass man nichts wisse noch wissen könne [4]). Nur durch diese vollkommene Meinungsenthaltung sei Freiheit von Karman, sei Nirvāṇa zu erhoffen. —

Es hat seine guten Gründe, dass kein System von Malayagiri eine so ausführliche Besprechung und Widerlegung erfahren hat wie das der Ajñānikas. Zunächst und vor allem war es die wirkliche Hilflosigkeit dieser Theorie gegenüber, die M. so viele Worte machen liess. Von allen seinen sog. Gegenbeweisen sind nur zwei

---

1) Ācāraṭīkā I, 1, 3.

2) Ajñānam eva śreyo 'saṃcintyakṛta-karmabandha-vaiphalyāt. Tathā na jñānaṃ kasyâpi kvacid api vastuny asti, pramāṇānām asaṃpūrṇaṃ vastu viṣayatvāt (Ṭīkā zu Bhagavatī 30, 1).

3) Eine Fortbildung dieser Theorie begegnet Sūtrakṛt. I, 1, 2, 25—28. Hier wird auch derjenige von Sünde freigesprochen, der eine Handlung nur beabsichtigt, nicht aber ausführt, oder aus Jähzorn handelt. „Nur durch den Willen oder nur durch den Leib entsteht keine Karman-Fessel; aber wo eigene That, Veranlassung oder Erlaubnis (svayaṃkṛta-kāritânumatayaḥ) vorliegt und dazu ein böser Wille (kliṣṭâdhyavasāya): da bindet Karman" (Śīlāṅka).

4) vgl. die ἀποχή der griechischen Skeptiker.

einigermassen stichhaltig: dass die wahre philosophische Einsicht von Voreingenommenheit und Leidenschaft und also vom Saṃsāra befreie und dass man, um sich von der Haltlosigkeit des Agnostizismus zu überzeugen, nur seine Verteidiger zu fragen brauche, ob denn ihre Lehre ein Wissen oder ein Nichtwissen sei [1]).

Wie kommt es aber, dass M., der sonst Punkt für Punkt die Ketzer widerlegt, die von den Jainas bekanntlich bejahte Frage, ob man unwissentlich sündigen könne, in seiner Polemik überhaupt nicht berührt? Wich er in diesem Falle von der orthodoxen Meinung ab? Und wie konnte er es über sich gewinnen, das ganze System der sieben *vikalpās* mit Stillschweigen zu übergehen? Hatte er hier den Häretikern nichts vorzuwerfen?

Was die erste Frage betrifft, so mag in der That M. den Buddhisten, die diesen paradoxesten der jinistischen Glaubenssätze mit Vorliebe angriffen [2]), im stillen recht gegeben haben; das andere Problem aber löst sich durch einen Blick auf jenes berühmte System der sieben Tropen (saptabhaṅgīnaya, syādvāda), das den Jainas zu ihrem bekannten Beinamen der Syādvādines (Relativisten) verholfen hat. Dieee sieben *bhaṅgās* sind nämlich mit den *vikalpās* der Agnostiker in formeller Hinsicht identisch, ausser dass ihnen das Wörtlein *syāt* vorgesetzt ist. Durch letzteres freilich wird nun ihre Anwendung gerade ins Gegenteil umgekehrt. Hatte nämlich der Ajñānika behauptet, dass man von übersinnlichen Dingen nicht Realität, Irrealität etc. aussagen könne, so erklärte jetzt der Syādvādin, dass man ihnen wie überhaupt allen Dingen zwar keine absolute, wohl aber eine relative Realität, Irrealität etc. zuschreiben dürfe und müsse, dass durch die Verbindung des Prädikats mit einem *kathaṃcid* oder *syāt* („in gewisser Hinsicht") jede ontologische Behauptung unangreifbar werde. „Der Syādvāda hat seinen Namen daher, dass er unter unbedingter Aufgabe des Absoluten Behauptungen von beschränkter Geltung aufstellt. Auf das System der sieben Tropen sich stützend, lehrt er die Arten des Anzunehmenden und des Abzulehnenden" [3]).

Es ergiebt sich also die überraschende Thatsache, dass der Saptabhaṅgīnaya, von einem einzigen, freilich dem wichtigsten,

---

1) Diese Frage werden die Ajñānikas wie ihre griechischen Brüder beantwortet haben: dass nämlich ihre Meinung keine eigentliche Erkenntnis, sondern ein blosses Bekenntnis, eine Meinungsenthaltung sei (s. Windelband, Geschichte der Philosophie² p. 164).

2) vgl. u. a. Feers Aufsatz in den Akten des sechsten Orientalisten-Kongresses (III, 2, p. 69 fg.) sowie Sūtrakṛt. II, 6 das Gespräch Ārdrakas mit dem Buddhisten. Eine wirkliche Begründung der jinistischen Ansicht habe ich nirgends gefunden.

3) Sarvadarśanasaṃgraha¹ p. 42; vgl. Malayagiris Glosse zum Niyativāda: „Das ist es ja eben, wodurch die Jainas auf ihrem Standpunkte glänzen, dass sie durch die Unterscheidung von eigenem und fremdem Sein u. s. w. (svapara-bhāv'ādinā) jedes Ding als ein Relatives betrachten und nicht, wie Euresgleichen, durch die Annahme des Absoluten sich den Blick verfinstern."

Bestandteil abgesehen, durch die Jainas den Agnostikern abgeborgt worden ist, und es fragt sich nur noch, wann die Entlehnung geschah. Für diese Frage fällt zunächst in Betracht, dass im ganzen Siddhānta vom Syādvāda nicht die Rede ist[1]), sodann die auffallend logische Tendenz der Digambara-Schriften. Beide Umstände scheinen darauf hinzudeuten, dass das Auftreten des Syādvāda mit der Verbreitung des Jinismus nach Südindien zusammenhängt. Hier nämlich sahen sich die Jainas zur Auseinandersetzung mit dem (im Norden sehr schwachen[2]) Brahmanentum genötigt, und hier werden sie als Waffe gegen die spitzfindigen Angriffe, die zweifellos von allen Seiten auf sie eindrangen, den allbezwingenden Syādvāda erfunden haben.

Nicht so leicht wie beim Jinismus, ist beim Buddhismus der agnostische Einfluss nachzuweisen. Die Frage, ob der Tathāgata nach dem Tode seiend, nichtseiend etc. sei, gehört zu den Dingen, die der Erhabene prinzipiell nicht erklärt (avyākatāni)[3]). Buddha lässt also in dubio, was der Ajñānika verneint: ob man den Erlösten seiend, nichtseiend etc. nennen dürfe. Zu dieser Stellungnahme können ihn meines Erachtens nur zwei Gründe bewogen haben. Entweder war für ihn Parinirvāṇa = absolute Vernichtung, und nur, um nicht als Lokāyatika und Verächter der Moral dazustehen[4]), gab er dieses nicht zu; oder er hatte sich für seine Person zur Annahme des Absoluten entschieden[5]) und wandte auf dasselbe die gerade hier vorzüglich passenden agnostischen Formeln[6]) nur deshalb nicht an, um nicht mit den Ajñānikas verwechselt und für einen Philosophen gehalten zu werden[7]). Die Entscheidung liefert u. a.[5]) das bekannte Gespräch Buddhas mit Mālunkyaputta (Majjhimanikāya 63). Hier erklärt Buddha, dass er auf die Erörterung des fraglichen Problems[8]) deshalb verzichte, weil die meisten sterben würden, ehe sie die Lösung begriffen hätten und weil er eine Ethik, keine Metaphysik verkünde. Dies passt wahrlich nicht auf das materialistische Nichts, das so vielfach für die Krone der Lehre Buddhas ausgegeben wird, wohl aber, und zwar vortrefflich, auf jenes völlig beziehungslose X, das wir das Absolute nennen. Spätere Buddhisten haben denn auch ruhig die agnostischen Formeln in diesem Sinne

---

1) Die Kommentare sind hier natürlich nicht beweisend.

2) vgl. S. 39 Anm. 3.

3) vgl. u. a. das Poṭṭhapāda-sutta des Dīghanikāya.

4) „Denn die Buddhisten sind verkappte Materialisten“, Śīlāṅka ad Sūtrakṛt. I, 12, 4.

5) vgl. S. 4, S. 40, S. 38.

6) Ich meine die vier *sakalādeśās*, vgl. S. 47.

7) Über die verächtliche Bedeutung des Wortes *diṭṭhi* bei Buddha vgl. Rhys Davids, Dialogues of the Buddha, p. XXVI.

8) Es handelt sich um die *avyākatāni* überhaupt.

angewandt [1]), was zugleich mit der buddhistischen Auffassung der Sünde (S. 49) die Jainas dazu geführt haben mag, die Buddhisten für Ajñānikas zu erklären [2]).

8. Materialistische und atomistische Theorien.

1. Die einfachste Art des Materialismus tritt uns Sūtrakṛt. I, 1, 1, 11 u. 12 und II, 1, 15—19 entgegen in dem (von den Kommentatoren so genannten) Tajjīvataccharīra-vāda, der sich mit der Kraft- und Stoff-Lehre unserer Materialisten einigermassen zu decken scheint. Er leugnet die Allseele, erkennt aber Einzelseelen an, die den Umfang der Körper haben und mit diesen entstehen und vergehen. Seele und Leib seien, wenn nicht als identisch, so doch als untrennbar verknüpft anzusehen, da noch niemand die beiden getrennt habe aufweisen können, wie Schwert und Scheide, Zuckersaft und Zuckerrohr, Feuer und Reibholz. Gut und Böse, Himmel und Hölle seien leere Worte; man könne schlagen, brennen und morden, soviel man wolle (ohne dafür eine andere als irdische Strafe gewärtigen zu brauchen [3]).

Diese Lehre erinnert lebhaft an das Übermenschtum Purāṇa Kassapas (Sāmaññaphala-sutta 16—18), mit dem „jener Totschläger" (se haṃtā), dem die obigen Ansichten in den Mund gelegt werden [4]), in der That wohl identisch ist, und auch des sagenhaften Pāyāsi-Paesi muss als typischen Vertreters des Tajjīvataccharīra-vāda hier gedacht werden. In einem interessanten Dialog, den uns die Jainas sowohl wie die Buddhisten überliefern, entwickelt der letztere alle möglichen für seine Ansicht beizubringenden Gründe — z. B. dass keiner seiner verstorbenen Freunde das Versprechen, ihn über Himmel und Hölle aufzuklären, eingelöst habe, dass er niemals bei Hinrichtungen eine Seele habe entweichen sehen noch in Leichnamen trotz allen Suchens eine solche gefunden habe etc. — bis er schliesslich zum rechten Glauben (dem Jinismus auf der einen, dem Buddhismus auf der anderen Seite) bekehrt wird [5]).

---

1) vgl. das in Oldenbergs „Buddha" übersetzte Gespräch der Nonne Khemā mit dem König Pasenadi.

2) Śākyā api prāyaśo ajñānikāḥ, Śīlāṅka ad Sūtrakṛt. I, 12, 2.

3) Dass dieser Materialismus die irdische Strafe anerkennt, wird zwar nirgends gesagt (begreiflicherweise, da die Nachrichten darüber aus gegnerischem Munde kommen), ist aber doch wohl aus der Thatsache zu folgern, dass diese Ansicht öffentlich gelehrt, ja sogar dem Staatsoberhaupt vorgetragen wurde.

4) „Taṃ haṇaha khaṇaha ḍahaha payaha ālumpaha pilumpaha sahasā khāreha vipāramusata!" Vgl. auch Sūtrakṛt. II, 1, 24.

5) Die Übersetzung beider Versionen des Dialogs von Prof. Leumann steht in den Akten des sechsten Orientalisten-Kongresses III, 2, p. 469 fg.

2. Denselben Geist wie die obige Theorie atmet die Lehre des Ajita Kesakambalī (Sāmaññaphalasutta 22—24)[1], der alles Lebende für eine Zusammensetzung der vier Elemente: Erde, Wasser, Feuer, Luft (paṭhavī, āpo, tejo, vāyo) erklärt. Auch die Jānakas[2], angeblich eine buddhistische Sekte, hegen nach Sūtrakṛt. I, 1, 18 die letztgenannte Ansicht[3].

3. Fünf Elemente, nämlich ausser den genannten der Äther (puḍhavī, āu, teju, vāu, āgāsa), werden von den Bhūtavādinas oder Pāñcabhautikas angenommen[4]. Diese Elemente sind unerschaffen, ewig, von nichts abhängig (apurohitā), bilden in ihrer Mischung (samavāya) alle Dinge „bis zum Grashalm herab" und lassen auch das Bewusstsein aus sich hervorgehen[5].

4. Hierzu fügen als sechstes Element die Seele (āyā, ātman) die Ātmaṣaṣṭha-vādinas, über deren Lehre das Sūtrakṛtāṅga folgendermassen sich äussert: „Es giebt fünf Elemente, sagen einige; und ein sechstes sei die Seele, und Seele und Welt seien ewig. Beide gingen nicht zugrunde, und ein Nichtseiendes könne nicht entstehen; alle Dinge existierten mit Notwendigkeit" (I, 1, 1, 15 u. 16)[6]; „Diese fünf Elemente sind unerschaffen . . . selbstständig, ewig. Die Seele aber sei ein sechstes (Element), meinen einige; es gäbe keinen Untergang des Seienden und kein Entstehen des Nichtseienden" (II, 1, 22)[7]. Ob dieses, wie Sīlāṅka will, auf

---

1) Über die wörtlichen Anklänge derselben an Sūtrakṛt. II, 1, 15—19 s. Jacobi in den Sacred Books of the East, vol. 45, Introd. p. 24.

2) Jacobi, S. B. 45 p. 238 Anm. 4, bringt dieses Wort in Zusammenhang mit den Ausdrücken Mahā-yāna, Hīna-yāna, was sich aus chronologischen Gründen zu verbieten scheint. Auch Webers Vorschlag, an Anhänger des Videha-Königs Janaka zu denken (Ind. Stud. XVI, p. 259) ist kaum annehmbar.

3) Die vier Elemente werden, freilich nur als subjektive Phänomene, auch von Buddha selbst zugegeben, z. B. im Kevaddhasutta.

4) Sūtrakṛt. I, 1, 1, 7 u. 8 und II, 1, 20—24; die Namen nach Śīlāṅka.

5) „tebbho ego tti āhiyā", Sūtrakṛt. I, 1, 1, 8. Der Ātman ist „einer" im Vergleich zu dem aus vielen Teilen bestehenden Körper. An eine Allseele (s. Jacobi) ist hier gewiss nicht gedacht. — Auch die Lehre von den fünf Skandhas wird als materialistische Theorie im Sūtrakṛt. (I, 1, 1, 17) erwähnt.

6) Saṃti paṃca mahabbhūyā, iham egesi āhiyā |
āya-baṭṭho puṇo āhu, āyā loge ya sāsae[1] ‖ (15).
Uhau[2] ṇa viṇassaṃti, no ya uppajjae asaṃ |
savve vi savvahā bhāvā niyatī-bhāvam āgayā[3] ‖ (16).

Kommentar: 1) Tatr'ātmanaḥ sarva-vyāpitvād amūrtatvāc c'ākāśasyêva śāśvatatvam, pṛthivy-ādīnāṃ ca tadrūpâpracyuter avinaśvaratvam iti; 2) Ubhayata iti nirhetuka-sahetuka-vināśa-dvayena na vinaśyanti . . . . . yadi vā dvirūpād ātmanaḥ svabhāvāc cetanâcetana-rūpān na vinaśyatîti; 3) niyati-bhāvaṃ nityatvam āgatā(!). — Zu 15 b vgl. übrigens Brahmajālasutta I die Beschreibung des Sassata-vāda: „Sassato attā ca loko ca, vañjho kūṭaṭṭho esikaṭṭhāyiṭṭhito; te ca sattā sandhāvanti saṃsaranti cavanti upapajjanti; atthi tv eva sassati-samaṃ."

7) Ete paṃca mahabbhūyā aṇimmiyā . . . sataṃtā sāsatā. Āyā baṭṭhā puṇa ege evam āhu; sato naṭṭhi vināso, asato naṭṭhi saṃbhavo.

Sāṃkhyas und Śaivâdhikāriṇas oder, mit Harṣakula, auf Sāṃkhyas und Vaiśeṣikas zu beziehen ist, lassen wir dahingestellt. Zweifellos aber handelt es sich hier um grobsinnliche Vorstellungen, ähnlich etwa den von Yājñavalkya im Dharmaśāstra (III, 72 fg.) entwickelten [1]) oder denen der Jaina-Embryologie [2]).

5. Endlich muss hier der Saptakāya-vāda des Pakudha Kaccāyana genannt werden (Sāmaññaphalasutta 25—27). Diesem zufolge wird die ganze Welt gebildet durch sieben unerschaffene und unzerstörbare Elemente (kāyās): Erde, Wasser, Feuer, Luft, Lust, Leid [3]) und Seele (paṭhavi, āpo, tejo, vāyo, sukhe, dukkhe, jīva). Da dieselben absolut unveränderlich sind, kann es Tod und Mord in Wahrheit nicht geben. Denn „nur durch den Zwischenraum der sieben Elemente fährt ja das Schwert“. Auch die Geistesthätigkeiten beruhen sämtlich nur auf einer Verschiebung der Elemente [4]).

9. Acht Arten von Akriyā-vādinas.

Eine Aufzählung der Akriyā-vādinas [5]) giebt von allen unseren Quellen allein das Sthānāṅga. Aber diese lässt sich dem, in einem früheren Kapitel derselben Schrift gleichfalls genannten Schema der dreihundertdreiundsechzig Darśanas nicht einfügen und scheint überhaupt auf dasselbe keinerlei Rücksicht zu nehmen, indem sie unter akriyā-vādin nicht nur den Leugner der Seele und der sittlichen Weltordnung, sondern den Häretiker schlechthin versteht. Acht Arten von Hauptketzereien werden aufgezählt (ekkā-vādī aṇikka-vādī mita-vādī nimmita-vādī sāya-vādī samuccheda-vādī ṇiyā-vādī ṇasaṃtiparaloga-vādī) und von Abhayadeva wie folgt erklärt.

---

1) „Bei der Verbindung von Mann und Frau, wenn Blut und Samen rein sind, nimmt der Herr die fünf Elemente an, und ist selbst das sechste (pañcadhātu svayaṃ ṣaṣṭha ādatte yugapat prabhuḥ). .... Im ersten Monat ist er eine feuchte Masse, von den Elementen umhüllt, im zweiten Monat ein Fleischgewächs, im dritten mit Gliedern und Sinneswerkzeugen begabt“ etc. (ed. Stenzler, p. 97). Vgl. Jacobi, loc. cit. p. 237 Anm. 4.

2) Weber, Ind. Stud. XVI, p. 439.

3) Es sei hier an die Guṇa-Theorie erinnert sowie an die alte, ins vedische Zeitalter zurückreichende Gewohnheit der Inder, *dharma* und *adharma* (gut und böse) als eine Art Substanzen zu betrachten, mit denen die Seele in Berührung kommt.

4) Tattha natthi hantā vā ghātetā vā sotā vā sāvetā vā viññātā vā viññāpetā vā.

5) vgl. Einleitung S. 4 fg. u. S. 12. Ich gebrauche oben das Wort im jinistischen Sinne.

1. Eka-vāda, die Lehre von der ausschliesslichen Realität eines Prinzipes. Hierzu gehören: a) der Ātmâdvaita-vāda (Akosmismus[1]?); b) der Puruṣâdvaita-vāda (subjektiver Idealismus, spiritualistischer Pantheismus?)[2]; c) der Śabdâdvaita-vāda oder Panlogismus, demzufolge das göttliche Wort (Vedawort) der Träger aller Dinge ist („Sarvaṃ śabd'ātmakam idam"); d) der Sāmānya-vāda oder Universalismus, die Lehre von der metaphysischen Realität des Generischen. Über alle diese Ansichten erfahren wir leider nichts Genaues. Für die ersten beiden werden vier Zitate beigebracht: Brahmabindu-Up. 12 (Eka eva hi bhūt'ātmā etc.), Īśa-Up. 5 (Tad ejati tan n'aijati etc.) und der Vers „Nitya jñāna-vivartto 'yaṃ kṣiti-tejo-jal'ādikaḥ | ātmā tad-ātmakaś cêti saṃgirate[3]) pare punar" (?); zur Erläuterung des Panlogismus wird derselbe Vers aus Bhartṛharis Brahmakāṇḍa angeführt, den Mādhava bei Besprechung der Sphoṭa-Theorie[4]) zitiert: „Brahman ohne Anfang und Ende, der da als des Wortes unvergängliche Wesenheit in der Form von Dingen erscheint, aus dem die Weltschöpfung entspringt"; und über den Sāmānya-vāda erfahren wir nur, dass er alles für eines erkläre „wegen der Einheit des Gemeinsamen", was an das Vaiśeṣika-System erinnert, demzufolge das höchste Genus, Sattā (Existenz), durch Upādhis („Verkleidungen") in Species sich differenziert und durch diese den Substanzen, Qualitäten und „Handlungen" inhäriert.

2. Aneka-vāda oder Pluralismus. Unter diesem Namen werden die Gegner der monistischen Systeme, im besonderen die Atomisten und Nominalisten[5]) verstanden.

---

1) s. S. 38 fg.

2) Akriyāvāditā câsya (ekavādinaḥ) sad-bhūtasyâpi tadanyasya nâstîti pratipādanāt ātmâdvaita-puruṣâdvaita-śabd'ādvait'ādīnam yuktibhir aghaṭamānānām astitvâbhyupagamāt. Da für die ersten beiden Ansichten die Beispiele (s. unten) zusammen gegeben werden, ist nicht zu erkennen, wodurch sie sich unterscheiden, es sei denn aus der Verbindung des ersten mit den drei folgenden Zitaten: Aparas tv ātmaivâsti nânyad iti pratipannas. Tad uktaṃ: „Puruṣa evêdaṃ" etc. Wahrscheinlich ist A. selbst der Unterschied nicht ganz klar gewesen.

3) saṃgiraṃte, Ba.

4) Schon lange vor der Einführung der Schrift ist in Indien über das Verhältnis der Laute (Buchstaben) zum Wort und des Wortes zu seiner Bedeutung philosophiert worden. Man konstatierte, dass die einzelnen Laute, da sie an sich sinnlos seien und nur momentan existierten, weder für sich noch in ihrer Vereinigung zum Verständnis des Wortsinnes führen könnten und dass deshalb ein *sphoṭa* das letztere vermitteln müsse. „Der *sphoṭa* ist ein von den Buchstaben verschiedenes, durch die Buchstaben offenbartes, zum Verständnis des Sinnes führendes ewiges Wort (nityaḥ śabdaḥ)," Sarvadarś. p. 141.

5) Es wird eine anziehende Aufgabe sein, die Geschichte des Universalienproblems in Indien aufzudecken. Bis jetzt fehlt es hierfür leider an Anhaltspunkten, da die Geschichte des Vaiśeṣika noch in Dunkel gehüllt ist.

3. **Mita-vāda**, die Lehre von der Begrenztheit alles Seienden. Die Welt ist weder zeitlich noch räumlich unendlich [1]) und auch die Seele nicht allgegenwärtig (wie der Vedānta lehrt), sondern von der Grösse eines Daumengliedes oder eines Hirsekorns.

4. **Nirmita-vāda** oder Schöpfungslehre. A. beschreibt hier eine an den Sṛṣṭi-vāda der Purāṇen erinnernde Emanationstheorie: Der „undenkbare Ātman" lässt, in urweltlicher Finsternis sich kasteiend, aus seinem Nabel eine goldene Lotusblume und aus dieser den Gott Brahman hervorgehen. Letzterer schafft die acht Weltmütter: Aditi, Diti, Manu, Vinatā, Kadru, Sulasā, Surabhi und Ilā, die dann ihrerseits, je nach ihrer Bestimmung, die Götter, Dämonen, Menschen, Vögel, Schlangen, Gottschlangen (nāgās), Vierfüssler und Pflanzen ins Dasein rufen. Die Verteidiger dieser Ansicht sollen sich auf den teleologischen Beweis stützen: „Die Welt muss einen vernunftbegabten Urheber haben, weil sie, wie der Topf, eine Konstruktion (saṃsthāna) zeigt."

5. **Śāta-vāda** oder Bequemlichkeitslehre. Diese Theorie wendet sich vornehmlich gegen die Askese mit dem Argument dass ein Gewand, das man mit weissen Fäden webe, nicht rot, sondern weiss werde, dass, mit anderen Worten, irdisches Leid nicht jenseitiges Glück zur Folge haben könne. Wer Lust wolle, müsse lustig sein (Sukh'āsevanāt sukham evêti). A. zitiert hier einen Vers, der die Lebensweise der Buddhisten verspottet [2]), woraus natürlich nicht folgt, dass mit den Śāta-vādinas ursprünglich die Buddhisten gemeint waren.

6. **Samuccheda-vāda** oder die Lehre von der Momentvernichtung [3]). Dieselbe kommt, indem sie den Begriff der thätigen Substanz als contradictio in adjecto erkennt, zu dem Schlusse, dass man Realität = Aktualität (kriyā-kāritva) setzen und statt der Kausalität ein „momentanes, ursachloses Verschwinden" annehmen müsse [4]).

Dass Kaṇāda seine vierte Kategorie von einem früheren System, eben unserem Sāmānya-vāda, geborgt hat, ist nicht ausgeschlossen. Wie die Jainas über die Universalien dachten, zeigt Abhayadeva mit den Worten: „Denn keineswegs giebt es überhaupt kein Genus, weil in diesem Fall die Erkenntnis eines Nichtgetrennten (Identischen) unmöglich wäre."

1) vgl. die Antânantikā Buddhas (Brahmajālasutta 16—22).

2) vgl. Leumann in W. Z. K. M. 1889, p. 332 Anm.

3) In buddhistischen Texten wird unter Uccheda-vāda stets die Leugnung eines Fortlebens nach dem Tode verstanden. Da jedoch diese Ansicht unter No. 8 (Nasantiparaloka-vāda fällt, haben wir keinen Grund, die Angabe A.'s, dass im gegenwärtigen Falle der Kṣaṇabhaṅga-vāda gemeint sei, zu bezweifeln Vielleicht existierte diese Lehre, so leicht sie aus den Prinzipien Buddhas sich ableiten lässt, doch schon vor dem Auftreten des letzteren (womit natürlich nicht geleugnet werden soll, dass das Sthānāṅga nachbuddhistisch ist).

4) Die Buddhisten werden **nicht** erwähnt.

7. Nitya-vāda, die Lehre von der Unzerstörbarkeit der Materie. Alles Entstehen und Vergehen ist nur ein Sichtbar- und Unsichtbarwerden, eine Metamorphose (pariṇati) der ewig unvergänglichen Grundstoffe Lehm etc.[1]).

8. Na-santi-para-loka-vāda, Materialismus. Erlösung, Jenseits und Wiedergeburt werden geleugnet und das Bewusstsein für eine Eigenschaft der Materie (bhūta-dharma) erklärt[2]).

---

1) vgl. oben S. 53 die Lehre der Ātmaṣaṣṭha-vādinas sowie den Satkārya-vāda der Sāṃkhyas.

2) vgl. die Lehre Bṛhaspatis im Sarvadarśanasaṃgraha (p. 6 fg.) und die der Bhūta-vādinas oben S. 53, speziell Anm. 5.

Appendix I.

Über das Zeitrad.

Durch die Philosophie des Kāla-vāda ist die mythologische Vorstellung vom Sternen- und Zeitrad[1]) nicht verdrängt worden. Vielmehr hat diese neben jener sich fortentwickelt, wie die folgenden Beispiele zeigen mögen.

Im Pauṣya-parvan des Mahābhārata wird erzählt, wie dem Brahmanenschüler Uttaṅka ein Paar kostbarer Ohrringe, die er seiner Herrin zu überbringen hatte, vom Schlangenkönig Takṣaka gestohlen wurden. Auf der Verfolgung des letzteren begriffen tritt Uttaṅka durch einen Erdspalt, den ihm Indras Donnerkeil eröffnet hat, in das Reich der Schlangen ein. Nach vergeblichem Bemühen, die Schlangen für sich zu gewinnen, erblickt er plötzlich „zwei Frauen an einem Webstuhl, ein kunstvolles Gewand webend. Und an dem Stuhle waren schwarze und weisse Fäden. Und er sah auch ein Rad mit zwölf Speichen, das von sechs Knaben gedreht wurde. Und einen Mann sah er und ein herrliches Ross." Betend wendet er sich an diese, erhält durch ihre Vermittelung das Geschmeide zurück, kehrt heim und erfährt nun von seinem Lehrer, den er um Erklärung angeht, dass die beiden Frauen Dhātar und Vidhātar („Schöpfer" und „Verteiler")[2]), die schwarzen und

---

1) s. oben S. 18.

2) Natürlich sind weder die Ādityas gemeint noch, wie Nīlakaṇṭha erklärt, Citi und Māyā, sondern entweder der als Doppelperson gedachte schaffende und richtende Gott („Dhātā Īśvaro . . . . . Vidhātā Dharmo", N. ad Mahābh. III, 32, 7) oder die beiden Aśvin, die in dem alten Hymnus Mahābh. I, 3, 55 fg. das Schwarze und das Weisse weben und mit Sonne und Himmel das Zeitrad schaffen (Hopkins, Religions of India, p. 360), oder endlich es handelt sich hier um eine indogermanische Reminiscenz, indem die beiden Frauen (Vergangenheit und Zukunft, Vergehen und Werden?) den Parcen und Nornen sich an die Seite stellen. Im letzten Falle wäre die Erklärung des Lehrers ein Zusatz von

die weissen Fäden die Nächte und die Tage, die sechs Knaben die Jahreszeiten, das Rad das Jahr, der Mann Parjanya (der Regengott) und das Ross Agni (der Feuergott) seien.

Bhāgavata-Purāṇa V, 22, betitelt Jyotiścakra-varṇanam „Beschreibung des Sternenrades", beginnt mit der Frage des Königs Parīkṣit, wie es denn zu verstehen sei, dass die „göttliche Sonne", den Meru [1]) und den Dhruva (Polarstern) zur Rechten lassend, nach links zu den Sternen sich wende — worauf der Weise Śuka die Antwort erteilt: „Gleichwie mit einer in Drehung begriffenen Töpferscheibe die etwa darauf befindlichen Ameisen und sonstigen Tierchen zugleich sich drehen, dennoch aber, da sie ja an verschiedenen Orten (der Scheibe) sind, jedes seine eigene Bahn hat: geradeso laufen, wenn das Zeitrad mit seinen Sternscharen den Dhruva und den Meru von rechts (d. h. ehrerbietig) umwandelt, die auf ihm ruhende Sonne und anderen Planeten mit ihm zugleich herum, indem dieselben gleichwohl ihren eigenen Lauf haben, da sie ja in verschiedenen Bildern und verschiedenen Gruppen sich befinden."

Bhāgavata-Purāṇa V, 23 hat den Titel „Beschreibung der Gestalt Śiśumāras" und lautet (im Auszug) wie folgt: „Śuka sprach: Dreizehn mal hunderttausend Yoyanas entfernt von hier, so wird gesagt, ist des Viṣṇu höchste Stätte, wo der grosse Diener des Erhabenen, Dhruva, der Sohn des Uttānapāda, von Agni, Indra, Prajāpati, Kaśyapa und Dharma, die für die gleiche Zeitdauer vereinigt sind und ihn verehrungsvoll umwandeln, indem sie ihn zur Rechten lassen, für die Dauer eines Kalpa [2]) noch heute wohnt. Seine Macht soll hier beschrieben werden (1). Gleichsam als die feste Stütze der Sternscharen: der Planeten, Nakṣatras u. s. w., die durch die erhabene Zeit, die schlummerlose, unmerkbar dahinwandelnde gedreht werden [3]), vom Īśvara hingestellt, leuchtet er immerdar (2). Gleichwie viele Stück Weidevieh (ākramaṇa-paśavaḥ), die zusammen an einen Pfahl gebunden sind, die drei Tageszeiten über je nach ihrem Stand verschiedene Kreise beschreiben: geradeso wandeln die Sternscharen: Planeten etc., durch äussere und (oder) innere Bande an dieses Zeitrad gefesselt, auf den Polarstern sich stützend, vom Winde getrieben, bis zum Ende des Kalpas im Kreise umher.

---

späterer Hand oder einer der unzähligen lapsus memoriae des Hindu-Homers. Jedenfalls verdient Beachtung, dass in der altindischen sowohl wie in der griechisch-römischen und nordischen Mythologie zur Symbolisierung des Zeitbegriffs das Bild der spinnenden Frau verwendet wird.

1) Ein fabelhafter Berg, aus Gold und Edelsteinen bestehend, um den wie die Blätter der Lotusblume die Kontinente gelagert sind.

2) kalpa-jīvinām ājīvya. 1 Kalpa oder Tag Brahmans = 4 320 000 000 Jahre.

3) graha-nakṣatr'ādīnām animiṣeṇâvyakta-raṃhasā bhagavatā Kālena bhrāmyamāṇānām.

in der Luft Wolken oder Vögel, die einen durch die Kraft Windes, die anderen durch ihr Karman [1]) gelenkt, sich einher-
egen: so auch wandeln die Lichtscharen den Weg ihres Kar-
n, ohne auf die Erde zu fallen (3). Einige stellen, in der An-
cht des erhabenen Vāsudeva (Viṣṇu) versunken, das Lichterheer
der Gestalt eines Śiśumāra [2]) sich vor (4). An der Schwanz-
pitze dieses Śiśumāra, dessen Kopf nach Süden schaut und dessen
eib ringförmig gekrümmt ist, wird der Polarstern gedacht; die
Länge des Schwanzes nehmen Prajāpati, Agni, Indra und Dharma
ein; an der Schwanzwurzel sind Dhātar und Vidhātar, an der
Hüfte die sieben Ṛṣis. An die rechte Seite des nach Süden ge-
krümmten Körpers setzt man die nördlichen Sternbilder, an die
linke die südlichen, so dass die beiden Seiten des ringförmig ge-
bogenen Śiśumāra gleich viele Teile haben. Auf dem Rücken
aber steht Ajavīthī, und aus dem Leibe kommt die Himmelsgaṅgā
(Milchstrasse) hervor (5). . . . . (6). An dem oberen
Kinnbacken ist Agastya, an dem unteren Yama, im Munde Aṅgāraka,
. . . . . . die Sonne in der Brust, im Herzen Nārāyaṇa, im
Manas der Mond, ... an den Brüsten die beiden Aś-
vin, ... in allen Gliedern die Kometen, in den Haaren
alle Sternscharen (Nebel) (7). — Diese, alle Gottheiten umfassende
Form des erhabenen Viṣṇu soll man Tag für Tag in der Dämme-
rung betrachten und mit den Worten anbeten: „Verehrungsvoll
lasst uns gedenken der Welt des Lichtes (der Sterne), des Laufes
der Zeit, des Herrn der Weltwächter (? animiṣa), des grossen
Geistes“ (8). Wer so den Träger aller Gestirne, die höchst-
erhabene Dreizeit [3]) verehrt, die das Böse fortscheucht von denen
die sie anbeten, oder wer dreimal ihren Namen nennt, dem wird
alsbald schwinden, was er zu jener Zeit etwa Böses gethan (9).“

Wenden wir uns zum Schluss zur J a i n a - L i t t e r a t u r, so lernen wir die eigentümliche Verschmelzung kennen, die die indische Lehre vom Zeitrad mit der indisch-europäischen Vorstellung von den vier Weltaltern eingegangen ist [4]). Nachdem aus den zwölf Monaten, die in der vedischen Zeit die Speichen des Rades vor-stellten, zwölf Jahrtausende geworden waren [5]), verfiel man auf die Idee, hiernach die Dauer der vier Weltalter zu bestimmen, was folgendermassen geschah:

---

1) „That, Werk, Natur, Charakter“. Nach indischer Auffassung ist alles Thun und Leiden des Individuums die n a t u r g e s e t z l i c h e Folge seiner früheren Handlungen.

2) eine Art Schildkröte.

3) graha'rkṣa-tārā-mayam ādhidaivikaṃ . . . . . trikālam; *ādhidaivik* eigentl. = „auf die höchste Gottheit (adhidaiva) bezüglich“, was man hi mit Rücksicht auf das Viṣṇu-Purāṇa (I, 2) dahin deuten könnte, dass Kāla den vier Erscheinungsformen Viṣṇus gehört.

4) Diese Verschmelzung bespricht **Prof. Leumann** in einer noch nicht öffentlichten **„Übersicht über die Āvaśyaka-Litteratur“**, p. 43.

5) Dieses die einleuchtende Vermutung Leumanns.

Kṛta-yuga („gut")	= 400 + 4000 + 400 = 4800 Jahre
Tretā-yuga („gut-schlecht")	= 300 + 3000 + 300 = 3600 Jahre
Dvāpara-yuga (schlecht-gut")	= 200 + 2000 + 200 = 2400 Jahre
Kali-yuga („schlecht")	= 100 + 1000 + 100 = 1200 Jahre
	zusammen 12 000 Jahre

wobei die den Tausenden vor- und nachgesetzten Jahrhunderte die Morgen- bezw. Abenddämmerung des betreffenden Zeitalters bedeuten. Diese Vorstellung von den vier Weltaltern und ihrer verschiedenen Dauer übertrugen nun die Jainas, ins Masslose vergrössert, mit nicht sehr grossem Geschick wieder auf das Zeitrad, das auf diese Weise, statt der ursprünglich gleich langen Speichen, zwölf Perioden von sehr verschiedener Länge darstellte, nämlich

1. „best" susama-susamā	=	400 000 000 000 000 Sāgaras [1]
2. „gut" susamā	=	300 000 000 000 000 „
3. „gut-schlecht" susama-dussamā	=	200 000 000 000 000 „
4. „schlecht-gut" dussama-susamā	=	100 000 000 000 000 „ minus 42 000 Jahre
5. „schlecht" dussamā	=	21 000 Jahre
6. „schlechtest" dussama-dussamā	=	21 000 Jahre
7. id. id.		id.
8. „schlecht" dussamā	=	21 000 Jahre

u. s. w. in der umgekehrten Reihenfolge wie oben. Die Speichen 1 bis 6 bilden die ussappiṇī oder aufsteigende, die Speichen 7 bis 12 die osappiṇī oder absteigende Hälfte des in 2 000 000 000 000 000 Sāgaras von Jahren (eine zweimillionstellige Zahl) einmal sich herumdrehenden Zeitrades.

---

1) Ein Sāgara („Ocean") ist = $8\,400\,000^{19}$ Jahre; s. Weber, „Über ein Fragment der Bhagavatī".

Appendix II.

Eine jinistische Widerlegung des Theïsmus.

Die folgende Uebersetzung soll einen Begriff geben von der Methode unseres Hauptgewährsmanns Malayagiri und zugleich zeigen, wie der gebildete Inder mit dem Christentum sich auseinandersetzt. Denn obwohl unser Autor mit dem Īśvara-vāda natürlich nicht das Christentum meint, steht diese Ansicht der christlichen dennoch in mancher Beziehung so nahe, dass zweifellos der heutige Jaina, um sich gegen das Christentum zu verteidigen, dieselben Argumente ins Feld führen wird, die ihm sein Urahn als Waffen gegen den Īśvara-vāda überliefert. Diese Widerlegung des Theïsmus glaubten wir ferner auch deshalb dem Leser nicht vorenthalten zu dürfen, weil sie eingehender ist als die bereits bekannten und überdies in einer sehr ansprechenden Form sich darbietet, nämlich der des Dialogs. Malayagiri zeigt zuerst durch den Mund des Jaina (J.) die Ansicht des Theïsten (T.), um dann in Rede und Gegenrede die beiden Standpunkte sich messen zu lassen.[1])

J. Die Gottgläubigen (Īśvara-vādinas) behaupten, dass die ganze Welt von einem Herrn erschaffen worden sei, dass dieser Herr vier Eigenschaften habe, nämlich Allwissenheit, Leidenschaftslosigkeit, Allgüte und Allmacht, und dass er es sei, der die Menschen zum Himmel und zur Erlösung führe; oder:

„Allwissenheit, Freiheit von weltlichen Gelüsten, Allmacht und höchste Tugend: das ist des Weltherrn vierfache Vollkommenheit.
Unwissend ist die Kreatur, unfrei durch Leiden und Freuden;
vom Herrn geführt kommt sie zum zum Himmel, der Herr treibt sie zur Hölle.“

1) Der Text ist durch das Streichen von Wiederholungen etc. in der Übersetzung teilweise etwas vereinfacht worden.

. . . . Diese Ansicht verwerfen wir, weil es für das Dasein eines Herrn keinen Beweis giebt.

T.: Allerdings können wir das Dasein eines Herrn beweisen, und zwar durch einen Vernunftschluss (Syllogismus). Wir sagen, dass alles was eine Absicht zum Ausdruck bringt, z. B. ein Beil beim Holzhacken, von einem vernunftbegabten Thäter regiert sein muss. Denn die Beile u. s. w. können doch, da sie keine Vernunft haben, unmöglich von selbst thätig sein. Wäre letzteres der Fall, so würden sie (da dann die Thätigkeit zu ihrer Natur gehörte), ununterbrochen arbeiten, was bekanntlich nicht geschieht. Man ist also zur Annahme genötigt, dass die zweckmässige Thätigkeit einen verständigen Urheber habe. Und da nun die ganze Welt einem Ziel zustrebt, so ergiebt sich als treibende Kraft des Alls der „Herr". Ein weiterer Beweis ist der folgende: Alles was eine bestimmte Form, z. B. Kreisförmigkeit, aufweist, hat einen vernünftigen Urheber. Dies wird durch die Erfahrung an Töpfen etc. bewiesen. Es muss daher auch von Bergen etc. angenommen werden [1]).

J.: Das geben wir nicht zu. Für uns ist ganze Mannigfaltigkeit der Welt durch das Karman (s. S. 60 Anm. 1) bedingt, indem, wenn Berge wie der Vaitāḍhya oder der Himavat und Länder wie Bharata (sic!), Airāvata, Videha oder andere Inseln zur Freude oder zum Leid der Wesen sich verändern, als Ursache der jeweiligen Veränderung immer nur das Karman der dort wohnenden Lebewesen anzusehen ist. Allbekannt z. B. ist ja, dass, wenn ein rechtschaffener König das Land regiert, durch den Einfluss seines Karman überall Wohlstand sich entwickelt. Das Karman aber ist an die Seele gebunden, und die Seele ist vernunftbegabt, insofern sie Bewusstsein hat. So ist das Regieren einer vernunftbegabten Ursache und das zweckmässige Handeln erklärt, mithin alles in Ordnung.

T.: Keineswegs! Denn wir behaupten, dass ein höchster „Herr" die vernunft- oder verstandbegabte Ursache der Welt sei.

J.: Dann sind eure Beispiele unglücklich gewählt. Denn für die Thätigkeit der Axt und für das Entstehen des Topfes etc. sind, wie wir zeigten, Tischler, Töpfer etc. in jeder Hinsicht genügende Erklärungen.

T.: Aber die Tischler etc. verrichten ihre Thätigkeit nicht von selbst, sondern unter der Leitung eines höchsten Herrn.

J.: Dann muss man annehmen, dass auch jener Herr zu seiner Thätigkeit eines andern (höhern) Herrn bedürfe, dieser wieder eines andern u. s. w., und so ständen wir vor der hoffnungslosen Finsternis eines regressus in infinitum.[2])

---

1) „Die Erde muss einen Schöpfer haben, da sie, wie Töpfe etc., das Aussehen eines Produktes hat" (Sarvadarśanasaṃgraha).

2) Für Nichtindologen sei hier bemerkt, dass dieser wie der folgende logische Ausdruck (circulus vitiosus) eine genaue Übersetzung des entsprechenden Saṃskṛt-Terminus ist.

T.: Aber die Tischler und alle andern Kreaturen sind von Natur unwissende Wesen: darum müssen sie ihre Thätigkeit unter einer Führung verrichten. Der Herr hingegen ist allwissend und braucht darum bei seiner Thätigkeit keinen Führer. Und so liegt *kein* regressus in infinitum vor.

J.: Aber ein circulus vitiosus! Denn aus dem Postulat der Allwissenheit folgert ihr, dass es ein unwissendes und abhängiges Wesen gebe, während zugleich die angenommene Unselbständigkeit einer unwissenden Kreatur die Allwissenheit (eines Schöpfers) beweisen soll. Ist also die eine Annahme unerwiesen, so muss es auch die andre sein. Ferner: wenn jener Allwissende „leidenschaftslos" ist, zu welchem Zwecke lässt er dann die unwissende Kreatur auf Abwege geraten? Gerechte und vernünftige Herren beteiligen sich bekanntlich nur an guten Werken, nicht auch an bösen. Der aber schafft mehr Böses als Gutes. Wie sollte er da wohl allwissend und leidenschaftslos sein!

T.: Der Erhabene ist allwissend und leidenschaftslos, insofern er den Weg zum rechten Handeln zeigt. Die Menge der Übelthäter aber empfängt von ihm ihre Strafe, und so, indem er sich vom Bösen abwendet und es straft, ist er der Wissende und der Herr.

J.: Auch hierin ist keine Logik, weil auch das Böse schliesslich auf niemand anders als den Herrn zurückzuführen ist. Denn der Mensch ist nicht der Thäter, weil bei ihm die selbständige Thätigkeit im Guten wie im Bösen eben durch seine Unwissenheit ausgeschlossen ist. Mithin, wenn der Herr das Böse thut und dann, nachdem er es bestraft hat, das Gute: wie sollte er da wohl sein Handeln vorher überlegt haben!

T.: Wenn er zum Bösen sich wendet, so thut er es nur mit Rücksicht auf das Karman. Denn nur dann verhängt der Erhabene Böses, wenn er deutlich erkannt hat, dass ein Karman es verlangt. Sein Handeln ist also *kein* unüberlegtes.

J.: Aber jenes Karman ist doch auch nur sein Werk! sah er die Folgen vorher: warum hat er es geschehen lassen?

T.: Aber er ist ja gar nicht der Anstifter zum Bösen! vielmehr thut er von sich aus nur das Gute, lässt aber dem Übelthäter seine Strafe zu teil werden — gerade so wie es irdische Herrscher, Könige u. s. w., machen, die auch Strafen austeilen, ohne doch ihr Volk zum Bösen zu verleiten.

J.: Dieser Vergleich ist deshalb nicht am Platz, weil andere Herrscher nicht imstande sind, das Böse zu unterdrücken. Haben doch selbst mächtige Könige die Sünden des Denkens, der Zunge und der That nicht überall verhindern können! Jener Erhabene aber soll ja fähig sein, nach Belieben das Gute oder das Böse thun oder nicht thun zu lassen. Wie kommt es also, dass er die bösen Handlungen nicht nur nicht verhindert, sondern im Gegenteil sehr zufrieden ist, sie strafen zu können?

T.: Aber wir behaupten ja gar nicht, dass er das Böse verhindern kann!

J.: Dann hört gefälligst auf, in alle Welt hinauszuposaunen, alles habe der Herr geschaffen.

T.: Wir meinen, dass jener das Gute und das Böse zwar selbst thut, hingegen als „Herr“ Lohn und Strafe austeilt, da er zu deren Genuss selbst nicht fähig ist.

J.: Unglaublich! Jemand soll Gutes und Böses schaffen, nicht aber deren Folgen geniessen können? Man stelle sich einen Koch vor, der seinen Reisbrei nicht selbst kosten kann! Aber lassen wir das einmal auf sich beruhen und halten es ferner für begreiflich, dass der Herr den Tugendhaften z. B. mit der Liebe einer berauschten Götterjungfrau belohnt, so bleibt doch die Frage offen, wie er sich dazu verstehen kann, die böse That durch den Sturz in die Hölle und ähnliche Strafen zu verfolgen. Denn edle und verständige Herrn werden durch das allumfassende Mitleid, das ihre Seele erfüllt, abgehalten, andern Qual zu bereiten.

T.: Zu seiner Unterhaltung macht der Herr es so.

J.: Wenn das wahr wäre: wo bliebe da seine Einsicht! wozu müssen, wenn er sich unterhalten will, alle Wesen den Tod erleiden?

„Wozu denn ein vernünftig Spiel,
Wenn nur das Spiel des Herren Ziel!
Wie kann dem Herren zum Vergnügen
Die Kreatur dem Tod erliegen?“

Übrigens kann nur die Leidenschaft sich zum Spiel eine Welt erschaffen, nicht aber die Wunschlosigkeit. Wie sollte daher der Herr sich mit Spielen abgeben!

T.: Aber wir sagen ja gar nicht, dass er wunschlos sei.

J.: Dann ist er den andern begehrenden Wesen gleichzustellen und weder allwissend noch der Schöpfer der Welt.

T.: Vielmehr ist er zugleich begehrend, allwissend und der Schöpfer der Welt, insofern dieses eben seine Natur ist. Und hier muss jedes weitere Nachfragen aufhören. Denn:

„Warum dies so und anders nicht,
Danach fragt nur ein blöder Wicht.
Dass wohl das Feuer brennen kann,
Doch nicht die Luft, weiss jedermann.“

J.: Das ist Unsinn. Nur bei der sinnlich erkennbaren „Natur“ eines Dinges ist die „Nachfrage“ [1]) unstatthaft. Fragt z. B. jemand: „Wie kommt das Feuer dazu, zu brennen? durch seine Stofflichkeit?

---

1) Dies ist einer der vielen indischen Kunstausdrücke, denen weder ein Wort der klassischen noch der modernen europäischen Sprachen genau entspricht. Paryanuyoya heisst nämlich nur diejenige Nachfrage, die mit der Absicht des Widerlegens ausgesprochen wird.

warum haben dann nicht andere Stoffe, z. B. die Luft, das gleiche Vermögen?" so ist die Antwort: „Das Brennen ist die sinnlich wahrnehmbare Natur des Feuers. Wie also sollte dasselbe eine ‚Nachfrage' erfordern!" Der Herr hingegen kann als Schöpfer der Welt und Allwissender nicht wahrgenommen werden. Deshalb ist, wo es sich um seine Natur handelt, eine Nachfrage unbedingt notwendig. Denn, wollte man auch beim Unsichtbaren die Nachfrage für überflüssig erklären, so könnte jeder Philosoph, dessen Behauptungen von einem andern angefochten werden, sich auf die „Natur" seines Prinzips versteifen und so die Möglichkeit einer ihm gefährlichen Debatte einfach abschneiden. Ferner aber: behauptet man, dass die ganze Welt vom „Herrn" geschaffen sei, so wird man schwerlich bestreiten können, dass auch alle Lehrbücher aller (philosophischen und religiösen) Systeme von ihm ins Dasein gerufen sind. Diese Lehrbücher aber widersprechen einander und sind daher notwendig zum Teil gut, zum Teil trügerisch. Wie kann daher der Herr, wenn er zugleich den wahren und den falschen Weg zeigt, als Autorität gelten!

T.: Aber nicht alle Lehrbücher hat der Herr geschaffen, sondern nur die wahren.

J.: Dann giebt es also Dinge, die nicht vom Herrn erschaffen worden sind, und deine These (der Herr sei der Schöpfer des Alls) wird hinfällig. [Übrigens scheitert die Behauptung, dass es nur einen einzigen, unabhängigen Schöpfer gebe, auch an dem Beispiel des von vielen Menschen, den Baumeistern u. s. w. errichteten Palastes sowie an der Überlegung, dass, wenn jener die ganze Welt schafft, alle andern überflüssig werden, wie es in der Vītarāgastuti heisst:

„‚Einzig und ewig ist der Weltenschöpfer;
Das All durchdringt er, der Mächtige, Wahre':
Von solchen unseligen Irrgedanken
sind Mahāvīras Schüler nicht befangen."

Und an anderer Stelle:

Das wäre nicht ein Meister der Natur,
Der seine Kraft im Grossen übte nur;
Wenn aber alles wird von Gott gemacht,
Wozu sind wir dann auf die Welt gebracht?][1])

Ferner nehmen wir für ein Gebilde nur dann eine vernünftige Ursache an, wenn wir es vorher einmal durch eine vernünftige Ursache haben entstehen sehen. Man denke an verfallene Tempel, Brunnen etc. Hingegen der Anblick von Abendwolken, Ameisen-

---

1) Dieser Passus steht nicht im Text, sondern ist aus dem Sarvadarśanasaṃgraha (ed. p. 30 fg.) von mir hierher übernommen worden, da er einen von M. zufällig übergangenen, sonst aber in dem Kampf gegen den Iśvaravāda eine grosse Rolle spielenden Gedanken bringt. Die Wiedergabe des letzten Verses trifft nur den allgemeinen Sinn des im einzelnen nicht ganz klaren Originals.

haufen etc., mag deren Form auch noch so regelmässig sein, nötigt uns keineswegs zur Annahme eines verständigen Urhebers, da wir nämlich einen solchen und sein Verhältnis zu dem fraglichen Gebilde uns nicht vorstellen können. Und ebensowenig können wir aus der Form der Berge etc. unserer Erde auf einen vernunftbegabten Schöpfer schliessen, da wir dieselben von einem solchen nicht haben machen sehen.

T.: Das geben wir nicht zu, weil der Umstand, dass in beiden Fällen dasselbe Wort zur Anwendung kommt,[1]) uns beweist, dass in unserer Annahme eines vernünftigen Urhebers kein Widerspruch liegt. Es ist somit alles in Ordnung.

J.: Durchaus nicht! Denn die Erfahrung lehrt, dass ein Wort, je nach seinem Zusammenhang, Verschiedenes bedeuten kann, so dass, wer aus der Identität des Wortes Identität der Dinge folgert, z. B. aus dem Worte „gaus" (das ursprünglich Rind, in übertragenem Sinne aber auch Himmel, Erde, Mutter, Rede u. a. bedeutet) den Schluss ziehen muss, dass alles, was mit diesem Wort bezeichnet wird, Hörner habe.

T.: Aber diese Annahme widerlegt ja der Sinnenschein, was bei unserer Annahme eines Herrn nicht der Fall ist. Wir sind also im Recht.

J.: Da sieht man, wie wenig ihr mit der logischen Methode vertraut seid! Aus der Thatsache, dass eine Annahme durch die sinnliche Wahrnehmung widerlegt wird, folgt doch noch nicht, dass man überall sonst aus der Wortidentität Identität der entsprechenden Dinge folgern darf. Im Gegenteil lehrt uns gerade die sinnliche Wahrnehmung, dass es ein allgemeines und notwendiges Verhältnis von Wortidentität und Dingidentität nicht giebt, und ihr solltet wissen, dass der Syllogismus nicht auf die Abwesenheit eines sinnfälligen Widerspruchs, sondern auf einen (anerkannten) Zusammenhang von Dingen (vyāpti) sich gründet.[2]) Ein solcher Zusammenhang nun ist im gegenwärtigen Falle nicht aufweisbar und eure Behauptung mithin als Fehlschluss erkannt. Gebt ihr das nicht zu, so müsst ihr z. B. folgenden Schluss für unwiderleglich und darum vernünftig erklären: „Alle Thongebilde sind von Töpfern gemacht, z. B. Töpfe; jener Ameisenhaufen besteht aus Thon; also hat ihn ein Töpfer gemacht."

T.: Aber hiergegen spricht doch die „Unsichtbarkeit", da bisher niemand einen Töpfer bei einer solchen Thätigkeit gesehen hat.

J. Und genau so steht es mit eurem Beweis für den „Herrn". Denn wäre wirklich ein „Herr" der Urheber all dieser Dinge, so würde man ihn irgendeinmal irgendwo wahrnehmen. Er wird aber

---

1) Ein *saṃsthāna* „Gebilde" ist sowohl der Tempel wie die Wolke und der Berg.

2) Ein solcher unbestrittener Zusammenhang liegt z. B. in dem Syllogismus „In dem Berg muss Feuer sein, weil er raucht" zwischen Rauch und Feuer vor.

nicht wahrgenommen, weshalb wir eure Annahme für falsch erklären. Und damit genug! —

Malayagiri lebte im vierzehnten Jahrhundert; aber seine Auseinandersetzungen stammen, wie er selbst zugiebt, aus dem Munde der alten Lehrer. Dass der Philosoph seiner Zeit mit der „Lehre vom Herrn" leichter fertig wurde, mag zum Schluss ein Zitat aus dem Sarvadarśanasaṃgraha zeigen. Dort (ed. p. 152) äussert sich Mādhava (um 1330 p. C.) folgendermassen:

„Was aber das Geschrei der Gottgläubigen betrifft, dass ein ‚höchster Herr' aus ‚Liebe'[1] (die Welt) schaffe, so ist dasselbe jetzt fast verstummt, nachdem man eingesehen hat, dass diese Ansicht dem folgenden Dilemma nicht entgehen kann: ‚Ist jener Herr schon (als Erlöser) thätig, bevor er die Welt schafft oder erst nachher?' Im ersten Falle ist, da es ja noch keine Körper u. s. w. und also auch kein Leid[2]) giebt, nicht ersichtlich, wie er den Wunsch hegen kann, lebende Wesen aus dem Leid zu erlösen; die zweite Annahme aber bewegt sich im Kreise, indem sie aus der Liebe die Schöpfung und aus der Schöpfung die Liebe hervorgehen lässt."

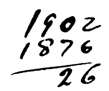
---

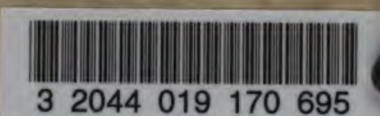
1) *karuṇayā* eig. „aus Mitleid", nämlich zu den (gleich ihm unerschaffenen) Seelen. Selbst das atheïstische Sāṃkhya lehrt, dass die „blinde" Natur nur zum Zweck der Erlösung sich den Seelen offenbare.

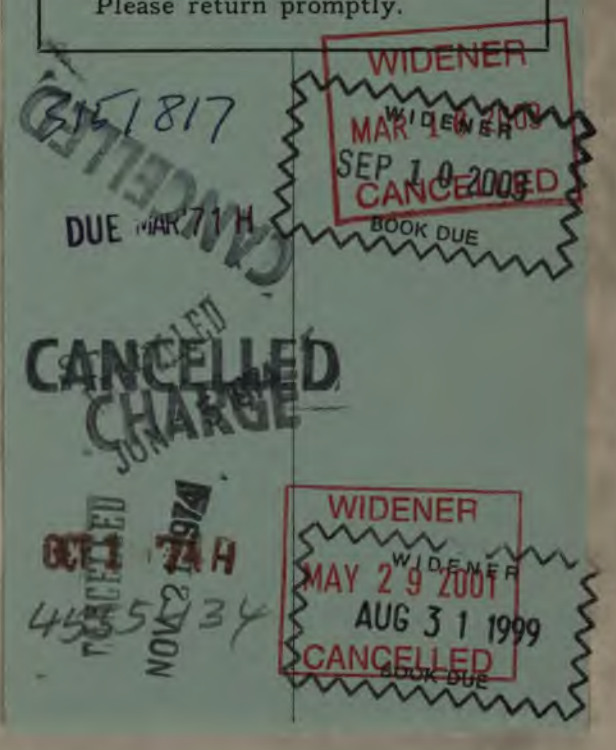
2) vgl. Kap. 8 No. 5 (S. 54), bes. Anm. 3.

Vita.

Ich, Friedrich Otto Schrader, wurde geboren am 19. März 1876 zu Hamburg als ältester Sohn des jetzigen Landgerichtsdirektors Dr. Th. Schrader und seiner Gemahlin geb. Pusch. Mit der Berechtigung zum Einjährigendienst verliess ich im Herbst 1892 die Gelehrtenschule des Johanneums, um die kaufmännische Laufbahn einzuschlagen, fand aber in dieser keine Befriedigung und fasste, nachdem ich zweieinhalb Jahre in verschiedenen Zweigen des Grosshandels thätig gewesen war, den Entschluss, das Abiturientenexamen nachzuholen. Ich bereitete mich ein Jahr privatim vor, besuchte ein weiteres Jahr die Oberprima des Matthias Claudius-Gymnasiums zu Wandsbek und bestand daselbst am 21. Januar 1897 die Reifeprüfung. Ich studierte dann nacheinander drei Semester in Göttingen, ein Semester in Strassburg, zwei Semester in Kiel und fünf Semester in Strassburg Philosophie, Indologie und vergleichende Sprachwissenschaft und bestand am 2. August das examen rigorosum. Es unterrichteten mich 1. in Göttingen die Herren Baumann, Kaibel, Kielhorn, Müller, Rehnisch; 2. in Kiel die Herren Adickes, Deussen, Martius, Oldenberg; 3. in Strassburg die Herren Henning, Horn, Hübschmann, Keil, Kromayer, Leumann, Lucius, Windelband, Ziegler. Allen meinen Herren Lehrern sei für die Anregung, die sie mir erteilt haben, hiermit mein verbindlichster Dank ausgesprochen.







WIDENER
MAR 1 0 2003
SEP 1 0 2003
CANCELLED
BOOK DUE
DUE MAR 7 1 H
CANCELLED
CHARGE
OCT 1 '74 H
WIDENER
MAY 2 9 2001
AUG 3 1 1999
CANCELLED
BOOK DUE

